





HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

IV

Paris. — Typographie Ferdinand Imbert, 7, rue des Canettes.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

PAR

SON ÉMINENCE LE CARDINAL ZÉPHIRIN GONZALEZ

DES FRÈRES PRÊCHEURS, ARCHEVÊQUE DE SÉVILLE

TRADUITE DE L'ESPAGNOL, AVEC AUTORISATION DE L'AUTEUR

ET ACCOMPAGNÉE DE NOTES

Par le R. P. G. de PASCAL

MISSIONNAIRE APOSTOLIQUE, DOCTEUR EN THÉOLOGIE

TOME QUATRIÈME



PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-EDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

1891

HISTOIRE

DE LA PHILOSOPHIE

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

§ I. — KANT ET LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE.

Nous avons déjà dit qu'outre l'influence directe et, en quelque sorte, personnelle, exercée par Kant sur l'esprit de ses contemporains et de ses successeurs immédiats, influence caractérisée par le mouvement dont nous venons de parler dans les pages précédentes, l'auteur de la *Critique de la raison pure* est considéré comme l'initiateur de la Philosophie contemporaine, et sa doctrine est regardée comme le point de départ général du mouvement philosophique pendant cette dernière période de l'histoire de la Philosophie.

Sans exagérer l'importance de Kant, comme font quelques critiques ; sans affirmer avec Vacherot, que la Philosophie antérieure à Kant n'a qu'une valeur historique, et tout en reconnaissant que la pensée contemporaine contient certains éléments de la Philosophie antérieure à Kant, force cependant nous est de reconnaître que les principales tendances de la pensée philosophique

de notre temps, à l'exception toutefois de la tendance chrétienne, procèdent directement ou indirectement de la Philosophie de Kant.

Nous avons eu l'occasion de faire remarquer au cours de cette histoire, que, lorsqu'il se prépare dans l'esprit humain quelque grande évolution philosophique, les différents systèmes qui apparaissent et qui luttent les uns contre les autres dans la nouvelle période philosophique, doivent leur origine à l'initiateur de cette évolution philosophique, ceux-ci par voie de genèse, ceux-là par voie de combinaison, d'autres enfin par voie d'opposition et de réaction.

Il en est ainsi, à notre avis, pour les principaux systèmes philosophiques qui forment l'objet de la Philosophie contemporaine. On peut les réduire à quatre :

a) Le *panthéisme germanique*, représenté par Fichte, Schelling, Hégel, Krause, Schopenhauer, etc.

b) L'*éclectisme français*, représenté par Cousin et ses disciples.

c) Le *positivisme*, représenté par Comte, Littré, Darwin, Büchner, etc.

d) Enfin, la *Philosophie chrétienne*, avec ses nuances différentes.

Le panthéisme germanique procède de la Philosophie de Kant par voie de *filiation* directe ; l'éclectisme français en procède par voie de combinaison entre l'élément panthéiste-germanique et l'élément psychologico-cartésien : les rapports

qui existent entre le positivisme matérialiste et le mouvement kantien, sont à la fois des rapports de réaction et de filiation ; de réaction contre les exagérations idéalistes dérivées de Kant, et de filiation, à cause du germe évolutioniste et matérialiste que renferment les théories de Kant et de ses successeurs directs, comme Hégel, Schopenhauer. Enfin, la Philosophie chrétienne procède de Kant *occasionaliter* et par voie d'opposition : elle est une réaction directe contre les systèmes sceptico-idéalistes, panthéistes et matérialistes, nés et grandis à l'ombre de l'influence de Kant ; elle est aussi une protestation énergique contre le principe rationaliste qui informe, dans toutes ses parties, la conception de ce philosophe.

Cette classification des systèmes, basée sur la nature de leurs relations avec la Philosophie de Kant, représente la marche de l'esprit humain dans cette période de la Philosophie contemporaine. N'oublions pas cependant qu'il s'agit ici seulement des lignes générales de la Philosophie contemporaine. En effet, ces quatre écoles principales embrassent d'autres écoles secondaires, sans compter les écoles composites qui naissent comme spontanément de la rencontre, des actions et des réactions, des systèmes les uns sur les autres. Ainsi le panthéisme germanique doit se décomposer en panthéisme *idéaliste* ou transcendantal (Fichte, Schelling, Hegel, Krause), et en panthéisme *positiviste* ou expérimental (Schopenhauer, Hartmann). Ajoutons à cela les tendances diverses du

panthéisme hégélien, représentées par la droite, le centre et la gauche de cette école.

Il en va de même pour le *positivisme*, dans le sein duquel nous pouvons distinguer le panthéisme semi-dogmatique de Comte et de Littré; le panthéisme *psychologique*, représenté principalement par la Philosophie anglaise contemporaine, et par quelques psychologues allemands; le darwinisme, qui représente une autre espèce de positivisme, et le positivisme proprement matérialiste.

Parmi les systèmes spéciaux qui ont une certaine originalité, et qui contiennent des éléments empruntés aux différentes écoles, réduits à une unité systématique, il faut citer avant tout la doctrine d'Herbart, qui a eu des disciples remarquables.

Il résulte de tout cela que le choc continuel des systèmes fondamentaux, choc généralisé par suite d'un ensemble de circonstances qui tiennent aux lieux, aux temps, aux personnes, à partir de Kant, a donné naissance à une foule de directions doctrinales et de variétés philosophiques, qui sont représentées par un nombre presque infini de livres et d'auteurs répandus dans toute l'Europe et même en Amérique. D'autre part, la facilité des communications et la propagande rapide des idées, ont comme effacé les frontières philosophiques; il suit de là que les différentes écoles ont des représentants dans toutes les nations, bien que certaines de ces écoles aient une patrie

particulière. Ainsi l'Allemagne est la patrie du panthéisme idéaliste, l'Angleterre du psychologisme positiviste, et la France de l'éclectisme.

On le voit, il est souverainement difficile, pour ne pas dire impossible, de ramener à une méthode simple et claire le nombre prodigieux des écoles, des systèmes, des tendances, des idées, des livres et des auteurs qui forment l'objet de la Philosophie contemporaine. Après y avoir sérieusement pensé, nous avons cru que la méthode qui offre le moins d'inconvénients, et qui permet de communiquer plus d'ordre et de clarté à cette dernière période de l'histoire de la Philosophie, consiste à combiner l'élément géographique avec l'élément génético-doctrinal, à raconter le mouvement philosophique accompli dans chaque nationalité importante, en le subordonnant aux quatre écoles fondamentales déjà indiquées, et aux tendances soit secondaires, soit composites, issues de ces écoles. Commençons par l'histoire de la première.

§ II. — LA PHILOSOPHIE EN ALLEMAGNE.

La première place dans l'histoire de la Philosophie contemporaine, telle que nous l'entendons, appartient de plein droit à l'Allemagne. Elle est la patrie de celui qu'on peut appeler le fondateur de la Philosophie contemporaine, et la doctrine de Kant contient en germe, d'une manière ou

d'une autre, les nombreux systèmes philosophiques qui se sont succédé dans le champ de l'histoire de notre temps, et qui, en Europe et hors de l'Europe, préoccupent et divisent les esprits, de nos jours.

Bien que toutes les phases et toutes les nuances de la Philosophie contemporaine aient eu leurs représentants en Allemagne, cependant, ses manifestations les plus importantes sont :

a) Le panthéisme idéaliste.

b) L'école psychologique.

c) Le panthéisme empirique ou positiviste.

d) Le matérialisme avec toutes ses variétés.

e) Les tendances spécialns, et composites.

En se plaçant à un autre point de vue, on pourrait diviser la Philosophie, en Allemagne, en trois époques : l'époque *idéaliste*, durant laquelle domine presque exclusivement l'idéalisme, et qui s'étend de la mort de Kant à l'année 1830, où commence la décadence du panthéisme idéaliste et prend naissance une seconde époque que l'on peut appeler *réaliste*, parce qu'elle représente la réaction contre le principe idéaliste ; elle sert de transition conduisant à la troisième époque *matérialiste*, qui fait son entrée publique dans le monde philosophique de l'Allemagne avec la polémique entamée par Moleschott contre Wagner, polémique qui se poursuit encore de nos jours.

Bien que cette division en trois époques ait certains avantages, elle offre aussi de très grands

inconvénients en ce qui concerne la clarté et l'ordre du récit historique. Aussi nous donnons la préférence à la première classification qui nous servira de norme fondamentale pour l'exposition et la critique du mouvement philosophique en Allemagne.

§ III. — LE PANTHÉISME IDÉALISTE. — FICHTE.

Cette *chose en soi* dont a tant usé et abusé Kant; cet *Etwas nouménique* placé par le philosophe de Kœnigsberg tantôt dans l'obscurité, tantôt dans la pénombre, a exercé une action vraiment prodigieuse et fascinatrice sur l'intelligence de quelques-uns de ses disciples. Ils se précipitèrent avec passion sur le *noumène* kantien, et, le transformant à leur gré, le changeant en l'être absolu, un et identique, en faisant de lui le principe, le milieu et la fin de l'être, de la vie et de l'intelligence du monde, de l'homme et de Dieu, ils élevèrent l'édifice fantastique du panthéisme idéaliste dans ses différentes phases, au moyen de constructions *a priori*. On sait que Fichte représente la première de ces phases dans l'ordre chronologique.

Le bourg de Rammenau fut le berceau de Fichte qui naquit en 1762 d'une famille obscure. Après avoir terminé ses études, il passa quelques années dans les fonctions de précepteur particulier en Suisse, en Pologne, en Prusse, et

dans d'autres parties de l'Allemagne. En 1794, il fut appelé à remplir dans l'université d'Iéna la chaire de Philosophie, vacante par la mort de Reinhold. Deux ans auparavant son premier ouvrage avait vu la lumière: il portait pour titre: *Essai d'une critique de toute révélation.* Plusieurs au commencement attribuèrent cet écrit à Kant, parce qu'il est inspiré par les idées rationalistes et antichrétiennes de l'auteur de la *Religion considérée dans les limites de la raison seule.*

Après avoir publié quelques autres écrits, bien plutôt politico-sociaux [1] que philosophiques, Fichte fit paraître son œuvre classique comme philosophe : La *Doctrine de la science*, que certains et son auteur lui-même, appellent aussi et peut-être avec plus de raison : La *Science de la connaissance.*

Accusé d'athéisme en 1799, Fichte se retira à Berlin et publia sa *Destination de l'homme* et quelques autres ouvrages. Ayant obtenu une chaire de Philosophie à l'université d'Erlangen en 1805, il abandonna cette ville après la bataille d'Iéna, se retira de nouveau à Berlin, et y obtint une

1. Citons entre autres : *Mémoire pour rectifier les jugements du public sur la révolution française. — Réclamation en faveur de la liberté de la presse, adressée aux princes qui l'ont opprimée jusqu'à présent.*

Cela ne l'empêcha point de publier à la fin de sa vie ses fameux *Discours à la nation allemande*, destinés à exciter l'ardeur et l'enthousiasme de ses compatriotes contre les conquêtes et les conséquences de la révolution française.

chaire de Philosophie qu'il conserva jusqu'à sa mort arrivée en 1814.

Dans sa *Doctrine de la science*, Fichte débute par les paroles suivantes : « Nous nous proposons de rechercher le principe le plus absolu, le principe absolument inconditionnel de toute la connaissance humaine. Si ce principe est vraiment le plus absolu, il ne pourra être ni défini, ni démontré. Il devra exprimer l'acte qui ne s'offre pas et qui ne peut pas s'offrir parmi les déterminations empiriques de notre conscience, et qui est le seul qui rend possible toute conscience.

« Nous devons partir d'une proposition quelconque qui nous soit concédée par tout le monde sans aucune contradiction. Tout le monde admet la proposition : A est A (ce qui revient à ceci que A = A, car c'est là ce que signifie la copule logique), et cette proposition est admise comme complètement certaine... En affirmant que cette proposition est certaine en elle-même, on ne pose pas l'existence de A... mais l'on déclare que *si* A est, A est *ainsi*... De la certitude absolue de cette proposition il suit qu'il y a une relation nécessaire entre ce *si* et cet *ainsi* ; et cette relation nécessaire est ce que l'on pose absolument et sans aucun autre fondement. Provisoirement je donne à cette relation le nom de X... Cette X est donnée au moi, et, étant posée absolument et sans autre fondement antérieur, elle doit être donnée au moi par le moi lui-même.

« Nous ne savons pas si A est posé, ni comme

il est posé ; mais X devant exprimer un rapport entre une *position* inconnue et une *position* absolue d'A lui-même, A est dans le moi et est posé par le moi comme X... Il reste donc établi que dans le moi il y a une chose qui est toujours identique à elle-même, toujours une, toujours la même, et l'on peut exprimer l'X posée absolument sous la forme de l'équation suivante : Moi = moi ; moi je suis moi.

« Pour le moi, se poser lui-même est ce qui constitue l'activité pure. Le moi se pose lui-même, et il existe en vertu de cette simple action (l'action de se poser lui-même) ; et réciproquement, le moi existe et pose son être, simplement en vertu de son être. Le moi est en même temps l'agent et le produit de l'action ; la chose qui agit et la chose produite par l'action ; en lui l'action et le fait sont une seule et même chose, et c'est pour cela que ce *je suis* est l'expression d'un acte, et du seul acte possible.

« Par rapport au moi, *se poser lui-même*, *être*, *exister*, sont choses absolument identiques. Cette proposition : Je suis, parce que je me suis posé moi-même, peut s'exprimer ainsi : *Je suis absolument*, *parce que je suis* ».

Ce passage, en même temps qu'il donne une idée de la subtilité dialectique et de la *technique* spéciale de Fichte, contient le concept essentiel et le principe générateur de son système philosophique, système qui se réduit à un subjectivisme panthéiste. Pour Fichte, le moi est l'être

unique et absolu, doté d'activité pure, absolue et infinie, qui, en vertu de cette activité, se pose d'abord lui-même : *Le moi pose primitivement et absolument son propre être;* il pose ensuite le monde ou le *non-moi*, qui représente la résistance qu'éprouve dans son développement l'activité infinie du moi absolu. Le moi, en se posant comme *non-moi*, c'est-à-dire, en s'objectivant dans le monde extérieur, se limite lui-même, ou se pose comme fini en face du non-moi, lui aussi fini et déterminé. De là les trois moments de l'évolution du moi, en qui se concentre, et avec lequel s'identifie toute la réalité ; affirmation primitive du moi, *thèse;* affirmation du non-moi, ou négation du moi, *antithèse ;* limitation et union réciproque du moi et du non-moi, *synthèse*. Ainsi le monde sensible et extérieur, la chose, objet de la pensée, sort du moi, ou est posé par le moi-sujet, et la dualité primitive du sujet objet de la pensée n'est qu'une illusion. Le monde existe comme objet et en tant qu'objet de la pensée ; mais il existe seulement comme posé par l'activité du moi. La disparition du moi comporte avec elle la disparition du monde. Bref: au fond de toutes choses, il n'y a d'autre réalité que le moi qui se pose lui-même : *a*) comme affirmation, *b*) comme négation, et *c*) comme limitation ; c'est-à-dire, comme affirmation et comme négation, attendu que la limitation entraîne l'être et le non-être, la réalité et le manque de réalité. Le moi, par cela même qu'il se pose absolument,

« demande à embrasser en soi toute la réalité et à remplir l'infini ».

La partie la plus importante de la Philosophie de Fichte est la partie pratique et morale. Dans la partie spéculative apparaît seulement le moi pur, comme réalité unique et comme principe de toute réalité. En entrant sur le terrain moral, Fichte est forcé d'admettre un moi, ou, pour mieux dire, plusieurs moi empiriques et individuels, parce que sans eux, on ne conçoit pas la liberté, qui est le véritable Dieu et le *summum ens* pour Fichte. Les individus (le moi empirique, le moi phénoménal), êtres raisonnables et libres, manifestations et déterminations particulières du moi pur et absolu, sont assujettis dans leur action à la libre et infinie activité du moi pur. La loi morale consiste dans la participation du moi individuel au moi pur ; dans l'incarnation et l'opération du moi pur dans le moi empirique, et la moralité de ce dernier consiste à se rapprocher indéfiniment du moi pur et de son activité absolument libre.

Pour Fichte, l'ordre moral, expansion et conséquence nécessaire de l'activité infinie et libre du moi pur, activité qui sert de norme, de fin et de principe à la moralité du moi empirique, existe par lui-même et a son fondement en lui-même, c'est-à-dire, qu'il se pose et qu'il existe d'une manière primitive et absolue. Il affirme en outre que l'existence d'un Dieu personnel et distinct du monde, est une hypothèse absurde de la vieille

métaphysique, parce que l'idée d'un Dieu-personne est incompatible avec l'idée de l'infini. Il est inutile, par conséquent, de parler d'un Dieu transcendant et personnel ; car, en réalité, il n'y a pas d'autre Dieu que l'ordre moral, et nous n'avons nul besoin de concevoir une autre divinité.

On pourrait citer une foule de textes qui prouvent que la théodicée de Fichte est absolument incompatible avec l'idée et l'existence d'un Dieu personnel et transcendant.

Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que le philosophe allemand ait été forcé à publier son *Appelation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, pour se défendre contre les accusations d'athéisme, dirigées, non sans fondement, contre lui et contre sa doctrine.

En dépit de cet appel et de cette défense, Fichte fut et continua d'être un athée, dans toute la rigueur du mot, parce qu'il persista à nier l'existence réelle et objective d'un Dieu personnel et conscient comme substance distincte de l'homme, et il ne reconnut jamais d'autre idée de Dieu que l'idée de l'ordre moral, qui s'identifie avec la liberté morale, c'est-à-dire avec l'activité indépendante et absolue du moi.

Parmi les raisons qu'allègue l'auteur de la *Doctrine de la science* en faveur de sa thèse, il en est qui sont absolument sensualistes, et qui sont, par conséquent, en contradiction ouverte avec l'idéalisme rigoureux de notre philosophe. Ainsi Fichte, après avoir affirmé qu'il n'est pas pos-

sible d'attribuer à Dieu l'intelligence et la personnalité, sous peine de tomber dans l'anthropomorphisme, ajoute : *a*) que ce serait une superstition grossière et contraire à l'idée même de Dieu, que de le concevoir comme une substance distincte du monde et de l'homme, attendu que, dire substance, c'est dire un être doté de sensibilité, assujetti à l'espace et au temps ; *b*) que nous ne pouvons pas non plus attribuer à Dieu une existence réelle et proprement dite, attendu que cette existence convient seulement aux êtres doués de sensibilité.

Si l'histoire et l'expérience ne témoignaient point des contradictions dans lesquelles a coutume de tomber la raison humaine, surtout lorsqu'elle se place en dehors de l'idée chrétienne, il serait difficile de comprendre comment Fichte, le philosophe de l'idéalisme le plus absolu et le plus rigide, a pu se laisser aller au sensualisme le plus vulgaire.

§ IV. — CRITIQUE.

Le système philosophique de Fichte, comme on le voit, est à la fois un système panthéiste et un système subjectivo-idéaliste. Sous l'un et l'autre rapport, il vient en ligne directe de la Philosophie de Kant. Bien qu'il paraisse chose convenue de ne voir en Kant que le criticisme, et non le panthéisme, cependant, il n'est nullement

besoin de longues réflexions pour comprendre que la réalité nouménique, la *chose en soi*, dont le criticisme soupçonne l'existence, se transforme facilement en une réalité unique, en une essence, unique en elle-même et multiple dans ses manifestations, surtout si l'on prend garde au soupçon insinué par Kant sur la possibilité, pour cette réalité objective et externe qui affecte nos sens, de devenir en même temps le sujet de la pensée pure. Bref : la théorie de Kant ramène les êtres particuliers, les phénomènes multiples, à une réalité occulte et mystérieuse, à la chose en soi, à un être unique, principe et sujet de la pluralité des êtres et des phénomènes. Entre cette idée et la thèse panthéiste, il n'y a presque aucune distance, si toutefois il en existe une.

Comme subjectivisme idéaliste, le système de Fichte procède également de Kant. Si les représentations de la sensibilité, si les impressions des sens, qui servent de matière première à l'élaboration de la connaissance, peuvent être l'objet de celle-ci et de la science seulement, à la condition d'être transformées en notions par le moyen de catégories, c'est-à-dire, de formes subjectives, que le moi tire de son propre fonds, et si, d'un autre côté, l'espace et le temps, qui représentent le mode et les conditions sous lesquels ces phénomènes sensibles s'offrent à nous, sont des créations du moi et existent seulement dans le moi, il n'est nul besoin d'aller bien avant sur le terrain de la logique et des déductions, pour fa-

firmer que le moi est le principe, le sujet et l'expression unique de la réalité, l'être unique et absolu.

D'autre part, et comme nous l'avons déjà indiqué dans l'analyse du kantisme, Kant n'a aucun droit à affirmer que la chose en soi, l'*Etwas* nouménique qu'il suppose être le fondement et la cause des intuitions sensibles, ait une réalité objective et existe réellement en dehors du moi : en effet, dans la théorie de Kant, les notions d'existence et de cause sont des catégories de l'entendement, des formes purement subjectives et *a priori* qui préexistent dans le moi. Nous n'avons donc pas le droit de les attribuer à quelque chose en dehors du moi, si nous ne voulons pas nous mettre en contradiction avec l'une des thèses fondamentales de la *Critique de la raison pure*, dont la conclusion logique est que, dans le moi, et seulement dans le moi se trouvent la raison de cause et l'existence réelle, ce qui, en définitive, constitue la thèse de Fichte. Si dans la théorie de Fichte, l'objet ou le non-moi de la pensée est produit et posé par le moi, dans la théorie de Kant, l'objet de la pensée, la notion ou le concept de l'entendement pur est une création de l'entendement lui-même, ou du moi, qui tire de sa propre substance les catégories qui donnent l'être aux notions et aux concepts, comme objet de la pensée.

Il est donc absolument évident que le subjectivisme panthéiste de Fichte, son *égoïsme* absolu, est une évolution logique, très directe, du criti-

cisme idéaliste de Kant, et Kuno Fischer, en faisant la critique de la *Critique de la raison pure*, remarque avec raison que le point de vue kantien conduit logiquement à la négation de toute réalité en dehors du moi, ce qui constitue essentiellement, comme nous venons de le voir, le fond essentiel de la conception philosophique de Fichte.

Un autre point où Fichte se rapproche grandement de Kant, c'est lorsqu'il donne la préférence aux problèmes qui ont trait à la liberté humaine et à l'ordre moral. L'importance que Schelling et Hegel accordent à l'intuition intellectuelle et à l'idée, Fichte la donne à la volonté et à tout ce qui en découle. Sous ce rapport, Fichte est à la fois le continuateur de Kant et le précurseur de Schopenhauer, car, comme le fait justement observer Kuno Fischer, pour Fichte, la volonté et le corps sont une même essence réelle, de telle sorte que le corps doit être considéré comme un phénomène déterminé par la volonté, essence et cause de la réalité.

Il est superflu d'attirer l'attention sur l'étrange langage technique employé par l'auteur de la *Doctrine de la science :* le passage que nous avons cité au commencement de cette analyse n'en donne qu'une faible idée. Nous ne croyons pas non plus qu'il soit nécessaire d'insister sur les affirmations gratuites, et sur les contradictions fréquentes qu'offre son système.

Comme toutes les grandes constructions du

panthéisme germanique, celle de Fichte n'a à sa base que des affirmations absolues, complètement gratuites ; à coup sûr, elles ne sont pas évidentes par elles-mêmes, et aucune raison ne les prouve. Le moi, dit Fichte, se pose lui-même, il se donne à lui-même l'être d'une manière primitive et absolue ; ce moi pose ensuite le *non-moi*, ou produit le monde. Et sur cette double hypothèse que la raison et la conscience rejettent d'un commun accord, Fichte élève tout l'édifice de son système.

Sans parler de nombreux cercles vicieux, on rencontre souvent, dans la doctrine de Fichte, des idées et des affirmations contradictoires. Ainsi, par exemple, après avoir affirmé que le moi est une activité infinie, on suppose qu'il se limite lui-même au moyen de la position du non-moi. Que l'on se rappelle aussi ce que nous avons noté sur l'amalgame monstrueux d'idéalisme et de sensualisme qui est au fond des prétendues preuves contre l'existence d'un Dieu personnel.

Aussi, à la vue de toutes ces contradictions, de toutes ces affirmations gratuites, de l'obscurité et de la confusion qui règnent dans la théorie de Fichte, est-on en droit de dire avec Tennemann que « ce système ne fait que substituer à certains mystères des mystères encore plus grands, en prétendant expliquer les uns par les autres, et qu'il finit par déclarer inexplicable son propre principe ».

§ V. — SCHELLING.

En 1775, à Léomberg en Souabe, naquit ce philosophe, qui fit ses études universitaires à Leipzig et à Tubingue, où il fut le compagnon et l'ami de Hegel. A l'âge de vingt-deux ans, il publia ses *Idées sur la Philosophie de la nature*, et peu après, il fut nommé professeur extraordinaire à Iéna, où il connut Fichte. Schelling enseigna, avec applaudissements, la Philosophie, à Würtzbourg, à Munich, à Erlangen, et, en 1841, il fut appelé à Berlin pour occuper la chaire dans laquelle l'avaient précédé Fichte et Hegel, et il mourut en 1854, à l'âge de quatre-vingts ans.

Schelling commença à écrire dès sa première jeunesse, et il continua jusqu'aux dernières années de sa vie. Parmi les œuvres nombreuses de cet auteur fécond, et qui ont trait plus particulièrement à la Philosophie, il faut citer : *De l'âme du monde*, — *Système de l'idéalisme transcendantal*, — *Premier essai d'un système de Philosophie de la nature*, — *Bruno ou du principe naturel et divin des choses*, — *Philosophie et religion*, — *Leçons sur les études académiques*.

La pensée scientifique de Schelling présente trois phases. Dans la première, il prend pour point de départ et il suit les idées de Fichte ; dans la seconde, apparaît la pensée de Schelling dans ce qu'elle a de plus original, et avec elle

la Philosophie de l'identité ; dans la troisième, Schelling modifie profondément son système, particulièrement dans ses rapports avec la religion ; de là résulte une espèce de conception syncrétique, où à côté des idées chrétiennes prennent place des idées empruntées à Platon, Plotin, Bruno, et Bœhm. La seconde phase est celle qui offre le plus d'intérêt à l'historien de la Philosophie.

Fichte avait dit : le moi est le sujet, l'objet, le principe et le fondement absolu de la science absolue ; le non-moi ou la nature est une condition ou une loi de la pensée, et un nouveau phénomène du moi. Schelling fait remarquer avec raison que nous pourrions, avec un égal droit, faire dériver le moi du non-moi, l'esprit de la nature. De là il conclut que le principe de la science véritablement absolue et transcendantale, doit se chercher et se trouver en quelque chose capable de résoudre et d'annuler l'opposition entre le moi et le non-moi ; en une essence dans le sein de laquelle disparaisse cette antinomie radicale, ainsi que toutes les autres antinomies qui en dérivent ; en un être absolu, dont la forme est l'indifférence, dont l'essence est l'identité universelle, et en qui préexistent, comme identiques, sans opposition ni distinction actuelle et explicite, toutes les choses ; le sujet et l'objet, le fini et l'infini, l'universel et le singulier, le réel et l'idéal, le moi et le non-moi, l'esprit et la nature, sont une seule et même chose dans l'absolu qui leur sert de base

et de point de départ, mais qui, considéré en lui-même et *pro priori* à ses évolutions progressives, n'est aucune de ces choses opposées.

Donc, connaître ou reconnaître que dans l'absolu se réalise l'identité des contraires, voilà l'objet, l'essence et la perfection de la Philosophie comme science absolue. Pour entrer en possession de cette science absolue, les notions et les catégories de l'entendement sont insuffisantes ; inutiles sont les raisonnements, et impuissants les efforts de la raison humaine dont nous parlent généralement les philosophes, même le criticisme. La connaissance de l'absobu comme principe de l'identité universelle, comme indifférence des différents, s'acquiert par le moyen d'une intuition intellectuelle immédiate, laquelle constitue la manifestation la plus parfaite de la pensée, l'acte primitif de la raison comme faculté supérieure de la connaissance.

Cet absolu, dont la forme est l'indifférence et dont l'essence est l'identité, et en qui le sujet et l'objet, l'idéal et le réel, se résolvent dans une unité et une identité véritable, est la base, le *substratum* général, le principe primitif de la pensée et de l'existence. Mais que l'on y prenne garde : la dualité représentée par la pensée et par la matière, par le sujet et par l'objet, par le fini et par l'infini, par l'idéal et par le réel, etc., est une dualité encore plus apparente que réelle, attendu que son essence est identique, et que la pluralité des formes et des déterminations qui se

manifestent sous ces dualités primitives (science, religion, histoire, art, du côté de la pensée et de l'esprit; matière, mouvement, lumière, vie, etc., du côté de la nature et de l'ordre réel), répondent à autant d'autres phases de l'évolution de l'être absolu, dont l'essence, sans cesser d'être unique et identique en toutes choses, se manifeste et se révèle sous des formes différentes et opposées.

La nature et l'esprit, comme manifestations premières et fondamentales de l'absolu, principe supérieur et neutre des choses; comme symbole des autres dualismes (sujet-objet, fini-infini,etc.), renferment le principe immédiat et la raison suffisante des autres formes de l'être (matière, lumière, organisation, sensibilité, pensée, science, religion, etc.), et constituent l'objet et l'essence de la Philosophie de la *nature* et de la Philosophie *transcendantale*, ou de l'esprit.

La loi qui préside au développement de ces deux formes fondamentales de l'absolu est identique et une, comme est identique et une l'essence qu'elles portent dans leur sein. De là, l'identité essentielle et primitive de ces deux formes, en dépit de leur dualisme réel et externe. La nature est une image de l'esprit, une impression de l'esprit ; la matière est l'esprit à l'état diffus (der erloschene Geist) ; la pensée palpite au fond de la nature ; elle est le principe réel, quoique inconscient, du mouvement, de la lumière, de l'organisme, de la vie, qui se manifestent et se développent en elle. L'intelligence est

l'âme du monde (die Weltseele) qui pousse les forces de la nature à des productions de plus en plus semblables aux œuvres de la raison, et la nature morte ou inorganique est une espèce d'intelligence qui n'est pas encore arrivée à la maturité, à l'état rudimentaire (*eine unreife Intelligenz*). Les lois de la nature sont un essai et une reproduction des lois de l'esprit ; les propriétés et les forces du monde extérieur, impliquent un certain rapport avec les propriétés et les forces de la conscience : les œuvres de la nature inorganique et inconsciente sont comme des essais par lesquels elle s'efforce d'arriver à l'œuvre consciente et réfléchie.

Comme corollaire et application de cette doctrine, Schelling enseigne :

a) Que l'homme, considéré comme être raisonnable ou réfléchi, constitue l'objet final et le terme supérieur de l'évolution nécessaire, mais intelligente, progressive et ascendante de l'absolu à travers la nature.

b) Que, grâce à cette évolution, la nature entre en possession d'elle-même, se reconnaît en communion avec les autres êtres, et l'esprit s'aperçoit qu'entre la nature matérielle et l'intelligence, entre le monde extérieur et la conscience de l'homme, existe une identité primitive et réelle.

c) Que les corps sont de simples formes phénoménales de l'être absolu, de telle sorte que la corporéité, la matière étendue, la substance corporelle, n'est pas autre chose que la manifestation

et comme une forme extérieure de l'être infini et absolu, ce qui, par conséquent, n'empêche nullement l'identité de l'être et de l'essence entre le corps et l'esprit, entre Dieu et le monde.

d) Que la liberté elle-même est un produit de la force mystérieuse cachée dans le fond de la nature, et qui contient la raison suffisante des évolutions progressives, au moyen desquelles se réalise le passage de l'inanimé au vivant, de l'irrationnel au rationnel, à la conscience et à la parfaite liberté.

La variété et les différences des corps résultent, d'après Schelling, de la diversité des combinaisons possibles entre les forces d'attraction et de répulsion, qui sont les deux facteurs fondamentaux du *procès* dynamique du monde matériel. Quand sur un point et dans un moment donnés il y a équilibre entre ces deux forces, le produit est inerte et mécanique ; quand leur équilibre est alternativement troublé et rétabli, il en résulte des produits et des effets chimiques ; quand l'équilibre est troublé d'une façon continue et permanente, les produits sont organiques.

La conception historique et la conception religieuse de Schelling sont en complète harmonie avec sa théorie de l'absolu. Ce sont des conceptions naturalistes et fatalistes, bien que sur le terrain religieux, il essaie parfois de concilier ses idées, ou plutôt les conséquences et les applications de son système, avec les idées chrétiennes ; mais cela ne fait que mettre davantage en

relief l'incompatibilité absolue qui existe entre le panthéisme et le christianisme.

Comme les actes et les états de conscience sont identiques, dans leur origine et dans leur fond, aux forces de la matière, puisqu'elles en sont une efflorescence, ainsi l'histoire est la révélation de l'absolu ou de Dieu, dans l'esprit humain, mais révélation progressive et ascendante, par conséquent partielle et incomplète dans chacune de ses périodes. L'absolu, en effet, se révèle dans l'histoire, d'abord, comme fatalité, ensuite comme nature ou force instinctive, enfin, comme providence. Chacune des périodes historiques exprime un aspect de la vie divine, et l'histoire prise dans son ensemble est la révélation adéquate et explicite de Dieu, et elle constitue comme une preuve de son existence réelle.

Conformément à ce concept de l'histoire, il faut dire qu'elle est la révélation des mystères du royaume de Dieu, révélation qui se réalise d'une manière plus directe et plus explicite dans le christianisme. Nous apprenons du christianisme, entre autres choses : *a*) que l'absolu, l'infini, considéré en lui-même, est le Dieu, Père de toutes choses ; *b*) que le Christ, Fils de Dieu, est le principe divin dans une forme finie, et *c*) que l'Esprit-Saint est le principe idéal qui ramène le fini à l'infini, en produisant la conviction de l'identité originaire et substantielle des êtres, identité en vertu de laquelle se résolvent toutes les antinomies, et particulièrement l'antinomie du naturel

et du divin, qui prédomine dans le christianisme. L'Église, organe et incarnation, mais incarnation symbolique du christianisme, est une manifestation à la fois infinie et finie, non réelle, comme l'État, mais idéale, une représentation visible et symbolique de tous dans l'esprit universel.

Dans les dernières années de sa vie, et particulièrement dans sa *Philosophie positive de la mythologie et de la révélation*, Schelling modifia ses idées théologiques et religieuses, sans abandonner cependant le terrain essentiellement rationaliste et anticatholique. En dépit de certaines apparences et malgré de fréquentes citations des Pères de l'Église et de la Bible, ses théories théologico-religieuses de la dernière heure, ont une plus grande affinité avec certaines idées néo-platoniciennes, et avec le mysticisme étrange de Bœhm, qu'avec la doctrine des Saints Pères de l'Écriture : sa trinité, par exemple, n'est qu'une trinité sabellienne consistant en trois manifestations ou puissances de l'être Un et Absolu.

On doit en dire autant de ses efforts pour substituer le théisme au panthéisme, et pour sauvegarder l'idée de la création et la liberté humaine. Comme il ne renonce pas à ce qui constitue l'idée mère de sa conception, à l'identité originaire et substantielle des contraires dans l'absolu, les modifications introduites en dernier lieu dans sa doctrine ne franchissent pas les limites du principe panthéiste et fataliste.

§ VI. — CRITIQUE.

La théorie de Schelling que nous venons d'esquisser et qui se rapproche considérablement de celle de Hegel, est une thèse essentiellement panthéiste. L'être absolu est le seul qui existe réellement, il est l'essence et la substance de toutes les choses qui n'existent pas en elles-mêmes et par elles-mêmes, et qui ne sont que des degrés différents, des aspects variés de l'évolution de l'absolu, essence unique de tout ce qui est. Il est clair que l'idée d'un Dieu intelligent, personnel, libre et transcendant, est incompatible avec cette conception. Dans la théorie de l'absolu, suivant Schelling, il n'y a d'autre Dieu que l'absolu, c'est-à-dire, une divinité immanente, sujette à un *processus* nécessaire et progressif ; ce qui revient à admettre un Dieu rudimentaire (*Deus in fieri*, *Deus implicitus*) dans le premier moment de l'évolution de l'absolu, et un Dieu actuel, complet, fait (*Deus in facto esse*, *Deus explicitus*), terme et complément des transformations successives de l'absolu en quête de la perfection et de la raison consciente. Si la conception de Schelling est panthéiste dans son principe, elle ne l'est pas moins dans ses applications, soit à la nature et à l'esprit comme évolutions et phases de l'absolu, soit, comme nous l'avons vu, à la religion et à l'histoire, bien que sa conception religieuse ait traversé diverses phases. Ainsi, par exemple, dans la dernière étape de sa

vie scientifique, Schelling, attiré par les idées chrétiennes, et dans le dessein de concilier celles-ci avec la théorie philosophique, y introduisit de profondes modifications. Cependant, il n'arriva jamais à posséder pleinement la vérité chrétienne et à échapper aux étreintes du panthéisme. Sans doute Schelling accordait à l'ordre idéal une cer taine priorité sur l'ordre réel, et il enseignait que Dieu est un être absolu supérieur au monde, mais en même temps, il affirmait que Dieu est sujet à une évolution intérieure nécessaire, à une *objectivation* de lui-même dans le monde. La nature et la pensée, le monde extérieur et la conscience, la matière, la vie et l'esprit, qui dans la précédente étape de Schelling représentaient des degrés déterminés du développement progressif de l'absolu vers la perfection, représentent, en contraire, dans cette dernière évolution du philosophe de Léomberg, des formes dégénérées, des participations diminuées et très éloignées de la perfection de l'absolu. Cette conception, qui est comme une réminiscence des idées néo-platoniciennes et origénistes, est amalganée avec d'autres idées propres aux écoles mystiques et théosophiques anciennes et modernes. Aussi ce que certains appellent la dernière manière de Schelling, se réduit à une espèce de syncrétisme mystico-panthéiste, combiné avec quelques idées chrétiennes plus ou moins défigurées.

Schelling partage l'histoire de l'humanité en trois grandes périodes : la période du *destin*, la

période de la *nature* et la période de la *Providence :* « Nous pouvons », dit-il, « admettre trois périodes dans cette manifestation de Dieu, et par conséquent aussi, trois périodes dans l'histoire. Le principe de cette division nous est fourni par les deux opposés, le destin et la Providence, entre lesquels se trouve la nature qui est la transition de l'un à l'autre ». Dans la première période domine une force aveugle et fatale, à laquelle tout cède, et qui correspond aux grands empires de l'antiquité. Pendant la seconde période, le destin aveugle se transforme en nature, le mouvement historique s'accomplit sous une loi déterminée, mais d'une manière instinctive, bien plutôt que consciente et réfléchie : cette période commence à l'expansion de la République romaine, et s'étend jusqu'à nous. Dans la troisième période, Dieu, après s'être manifesté comme destin et comme nature, se manifestera comme Providence. Il est impossible de dire quand commencera cette période ; ce que nous pouvons dire, c'est que l'être parfait et actuel de Dieu dépend de la réalisation de cette période : *Quand cette période sera, Dieu sera.*

Néanmoins, sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, la pensée de Schelling est loin d'être toujours d'accord avec elle-même. Après avoir dit dans son *Système de l'Idéalisme transcendantal :* « *Quand cette période* (de la Providence) *commencera-t-elle ? Nous ne pouvons le dire* », il dit autre part : « *Le Christianisme inaugure*

dans l'histoire cette période de la Providence ».

Quoi qu'il en soit, il est évident qu'au fond de la conception de Schelling, comme dans ses applications à la religion et à l'histoire, vit l'idée panthéiste avec ses corollaires légitimes : la négation de la liberté et la négation de l'ordre surnaturel.

Il est bon de faire remarquer, qu'en dépit de certaines velléités, de certaines tendances mystiques et chrétiennes, la pensée et les idées de Schelling, en ce qui touche le christianisme, ressemblent à la pensée et aux idées de Kant. Si l'on en excepte l'élément moral, le Christianisme avec ses dogmes et ses mystères se résout, pour Schelling, en un ensemble d'idées mystiques, naturalistes et symboliques. L'incarnation de Dieu n'est qu'une phase de l'évolution divine et comme l'objectivation de l'absolu dans la nature. Jésus-Christ ou le Fils de Dieu, n'est que la révélation parfaite de l'absolu dans l'homme et par le moyen de l'homme. Le mystère de la Trinité est Dieu, principe immanent, général (Dieu-Père) et identique de toutes les choses, incarné dans le monde et dans l'homme (Dieu-Fils), pour acquérir et manifester toute la perfection, en retournant de nouveau au Père (Dieu Esprit-Saint) au moyen de la connaissance de l'identité réelle de la nature et de l'esprit dans la substance primitive de l'absolu. Sous la plume de Schelling disparaissent également tous les grands dogmes du Christianisme, défigurés par des interprétations philosophico-symboliques, en har-

monie avec sa conception panthéiste, bien que, dans les dernières années de sa vie, il ait prétendu transformer ses idées théologico-religieuses, et leur communiquer, dans un sens protestant, un certain caractère d'orthodoxie chrétienne.

Au surplus, le vice radical de la conception de Schelling, comme de toutes les grandes constructions de l'idéalisme germanique, c'est le manque de toute base rationnelle et scientifique. L'œuvre de Schelling, comme celle de Fichte et de Hegel, est une œuvre de l'imagination, non de la raison, dans laquelle l'imagination et la poésie ont plus de part que la vérité et la science.

On sait, en effet, que la base principale, pour ne pas dire unique, de l'édifice philosophique de Schelling, c'est l'existence, dans l'homme, d'une intuition intellectuelle immédiate de l'absolu dans son essence intime, et dans ses manifestations : *concevoir l'unité de la pensée et de l'être ... s'appelle s'élever à l'intuition de l'unité absolue, et par là, en général, à l'intuition intellectuelle.* Rappelons que, ni la science, ni la raison, ni la conscience, ne prouvent la réalité de cette prétendue intuition intellectuelle, qui existe seulement dans l'imagination de Schelling pour répondre aux exigences du système, à tel point que Schelling déclare que cette intuition est présupposée sans aucune condition, et qu'il insinue qu'elle doit être regardée comme un don inné de Dieu, indépendamment de l'enseignement et des efforts personnels : « On pouvait, en

quelque sorte, s'adresser à son sujet les questions qui, dans Platon, se posent au sujet de la vertu : Peut-elle ou non s'enseigner? Ne peut-elle s'acquérir ni par l'éducation, ni par une pratique assidue? Est-elle innée dans l'homme, et lui est-elle communiquée comme un don des dieux? Qu'elle ne soit nullement quelque chose qui puisse s'enseigner, cela est évident ».

Après cela, on conçoit facilement l'amalgame d'idées mystiques, chrétiennes, gnostiques et néo-platoniciennes qui caractérise un grand nombre d'écrits de Schelling, principalement ceux qui ont été publiés durant les dernières années de sa vie intellectuelle.

§ VII. — DISCIPLES DE SCHELLING.

L'influence exercée par Schelling en Allemagne fut considérable et durable; elle fut accrue même par les défauts de ses productions dans lesquelles l'imagination, la poésie, le mysticisme et l'art cachent ou dissimulent le manque de logique, de vérité et de procédés scientifiques. Quoi qu'il en soit, les écrits et la parole du philosophe de Léomberg excitèrent un enthousiasme extraordinaire parmi ses contemporains, qui se laissèrent fasciner par l'éclat de la forme et le caractère grandiose du système. Ses points de vue nouveaux en mythologie, en histoire et en droit, ses théories théologico-religieuses, et surtout sa façon

de construire et d'expliquer la nature physique, contribuèrent efficacement à répandre cet enthousiasme, non seulement parmi ses compatriotes, mais encore parmi les étrangers.

Parmi les disciples de Schelling, il y en eut quelques-uns qui adoptèrent et suivirent avec fidélité sa doctrine, se limitant généralement à l'exposer, à la vulgariser et à la défendre. D'autres adoptèrent seulement quelques points de sa doctrine, et se contentèrent de développer avec plus ou moins d'exactitude quelques parties de sa Philosophie.

A la *première classe* appartiennent entre autres :

a) *Klein* (1776-1820), dont on peut dire qu'il employa sa vie et son intelligence à vulgariser et à défendre le système philosophique de Schelling dans sa première phase, ou avant les modifications introduites dans les dernières années.

b) *Tanner*, contemporain de Klein, et auteur d'une *Exposition rapide de la théorie de l'identité*, et d'un *Manuel de la Philosophie spéculative, d'après les principes de la théorie de l'identité absolue.*

c) *Wagner* (Jean-Jacques, 1775-1821), distinct du concurrent de Vogt et de Moleschott, est l'un de ceux qui contribuèrent le plus à la propagande des idées de Schelling avec sa *Philosophie de l'éducation*, et d'autres ouvrages écrits dans le même sens. Cependant, dans le livre qui a pour titre, *Système de Philosophie idéale*, Wagner, non seulement fait des réserves sur divers points de la

doctrine de Schelling, mais il lui fait encore un reproche de son idéalisme excessif.

d) *Oken* (1779-1851) cultiva et développa l'élément naturaliste de la doctrine de Schelling. Dans son *Manuel de la Philosophie naturelle*, et dans son livre sur *La génération*, Oken, unissant et combinant l'expérience des faits avec la spéculation philosophique, contribua à la résurrec- et aux progrès des sciences physiques et morales.

A ce point de vue, on peut dire qu'Oken appartient à la *seconde classe* des disciples de Schelling. A côté de lui figurent :

a) *Eschenmayer* (1780-1852) dont les écrits réfléchissent, généralement, la pensée de Schelling, modifiée cependant en elle-même et dans ses applications, principalement en ce qui touche à la psychologie, à la morale et à la religion. Dans ses derniers ouvrages, Eschenmayer se déclara ouvertement contre plusieurs idées et tendances de la Philosophie de Schelling.

b) *Troxler* (1780-1866), dans ses *Leçons sur la Philosophie comme encyclopédie et méthodologie des sciences physiques*, comme dans quelques autres ouvrages, laisse voir l'influence doctrinale de Schelling, non dans un sens exclusif, mais combinée avec les idées de Jacobi et de quelques autres philosophes.

c) *Schubert* (1780-1860) dont les idées et les théories offrent une certaine affinité avec les idées et les théories de Schelling, mais dans un sens partiel et syncrétique, comme on le voit dans ses

Observations sur le côté obscur de la science naturelle, et dans son *Histoire de l'âme.*

d) *Ast* (1778-1841), disciple assez fidèle de Schelling, dont il reproduit la conception philosophico-idéaliste dans ses *Eléments de Philosophie*, bien qu'avec certains éclaircissements et certaines modifications concernant les manifestations fondamentales de l'absolu dans la nature et dans l'histoire. L'esthétique de la Philosophie de Schelling fut aussi l'objet de travaux spéciaux, de la part d'Ast.

e) *Steffens* (1773-1845), dans son *Esquisse de la science philosophique de la nature*, paraît aussi inspiré par Schelling, mais seulement d'une manière partielle, et il modifie les idées du maître, soit avec ses propres idées, soit avec des idées empruntées à autrui. On en peut dire autant, proportion gardée, de *Burdach*, *Solger*, *Weber*, *Blasche*, et de divers autres que Tennemann et Ueberweg énumèrent parmi les disciples de Schelling.

Quelques historiens de la Philosophie rangent Baader parmi les disciples de Schelling ; mais on pourrait, avec autant de raison, placer ce dernier parmi les disciples du premier, comme nous le verrons plus tard.

§ VIII. — HEGEL.

En 1770, naquit à Stuttgard, ce philosophe, destiné à exercer une influence immense sur toutes les branches de la science, et à être le représentant le plus authentique, et peut-être le plus logique et le plus profond du panthéisme idéaliste germain. Nous avons déjà dit que dans sa jeunesse il fut le compagnon et l'ami de Schelling à l'université de Tubingue, où il fit ses études philosophiques et théologiques. Ses études terminées, et après avoir été pendant quelques années professeur particulier en Suisse et à Francfort, il se fixa à Iéna, où il publia, sur la *Différence entre le système philosophique de Fichte et de Schelling*, un écrit où il laisse percer sa prédilection pour la théorie du dernier.

Après avoir enseigné à Iéna, soit comme professeur particulier, soit comme professeur extraordinaire, il fut nommé recteur du gymnase de Nuremberg en 1808, et huit ans après on lui confia une chaire de Philosophie à l'université d'Heidelberg; enfin il succéda à Fichte dans la chaire de Philosophie à Berlin, où il mourut d'une atteinte de choléra en 1831.

Hegel avait acquis une réputation extraordinaire, due à son enseignement et à la publication d'ouvrages où abondent des idées profondes et originales. Sa doctrine et ses théories se font remarquer par l'universalité de leurs applications,

non moins que par l'organisme systématique, unitaire et encyclopédique, qu'il sut communiquer à la science. Ses œuvres principales sont : la *Phénoménologie de l'esprit*, espèce de voyage d'exploration, comme il l'appelle lui-même ; la *Logique* qui parut en trois volumes, de 1814 à 1816 ; l'*Encyclopédie des sciences philosophiques;* la *Philosophie du Droit*, qui vit la lumière en 1821 ; ajoutons à cette liste quelques ouvrages posthumes très importants, comme l'*Histoire de la Philosophie*, l'*Esthétique*, et les *Leçons sur la Philosophie de la Religion*.

Par une évolution naturelle et logique, la *chose en soi* du philosophe de Kœnigsberg, l'X mystérieuse et cachée au fond du criticisme kantien, s'était transformée, sous la plume de Fichte, en *moi* pur, principe nécessaire du non-moi, du monde phénoménique, au moyen d'une production inconsciente et spontanée, contre laquelle entre ensuite en réaction l'activité infinie et libre. Schelling, de son côté, transformait la *chose en soi*, en l'*absolu*, unité primitive, indifférente et commune du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet, de la nature et de l'esprit ; bref l'*absolu* était l'essence générale des choses, le fond commun et identique des contraires. Le panthéisme de Fichte est un idéalisme subjectif; celui de Schelling est un idéalisme subjectivo-objectif. Pour Fichte, l'être, l'essence (la *chose en soi* de Kant, la réalité), c'est le moi, le sujet, le non-moi, le monde; l'objet est seulement phénomène, accident et mode d'être : l'être

est le moi, et en dehors du moi il n'y a pas de véritable réalité. Pour Schelling, l'être, l'essence, la réalité, n'est ni le moi, ni le non-moi ; ni l'esprit, ni le monde ; ni le sujet, ni l'objet comme tels : l'unique et véritable réalité, l'essence, c'est l'absolu en tant qu'il constitue le fond commun, indifférent et identique des choses même contraires : l'*absolu* est la réalité véritable, l'essence réelle et unique ; le moi et le non-moi, l'esprit et la nature, le fini et l'infini, l'idéal et l'existant ne sont que des phases, des manifestations, des phénomènes.

Le point de départ et le *schématisme* général de la conception de Hegel coïncident avec ceux de Schelling. Comme le philosophe de Léomberg, Hegel fait de l'absolu, de l'*Idée*, le principe, l'essence et le terme de la réalité, c'est-à-dire, de toutes les choses qui ne sont que des déterminations diverses de l'*Idée*. Comme Schelling aussi, le philosophe de Stuttgard explique l'origine et la nature des êtres, de l'univers, au moyen d'évolutions progressives et déterminées de l'Idée ou de l'absolu.

Il existe cependant de profondes différences entre la conception philosophique de Schelling et la conception hégélienne, non seulement parce que l'organisme systématique et logique est beaucoup plus vigoureux et harmonique dans Hegel que dans Schelling, mais aussi parce que le *processus* dialectique de l'Idée qui joue un rôle si important dans la théorie hegélienne, offre une originalité et des points de vue spéciaux que l'on ne

rencontre point dans l'évolution de l'absolu de Schelling. En outre, les hésitations, les obscurités, les contradictions fréquentes que nous avons observées dans Schelling, ne se rencontrent pas chez Hegel, qui marche à son but, *semper sibi constans*, avec une pleine maîtrise de lui-même et de son idée, avec une énergie inébranlable, avec une grande vigueur dialectique, étant donné son point de départ.

L'*Idée* qui est à la fois le principe, la loi et le terme de l'être, de la réalité, se manifeste et se détermine dans la sphère des concepts purs et de la pensée, dans la sphère de la nature et du monde matériel, dans la sphère de l'esprit humain. De là les trois divisions fondamentales de la Philosophie d'Hegel : la *Logique*, la *Philosophie de la nature* et la *Philosophie de l'esprit*. Toutes représentent des évolutions, et des déterminations différentes de la même *Idée*, et toutes reposent, non sur le principe de contradiction qui jusqu'à présent avait servi de base générale à la Philosophie, mais sur le *pronuntiatum* suivant : *tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel est rationnel.*

En d'autres termes : l'Idée, — qui, au fond, est la totalité de l'être (*das Ganze*), l'être tout, l'être absolu, — considérée en elle-même et comme notion rationnelle, constitue l'objet de la *logique*. Considérée en tant qu'elle sort d'elle-même et qu'elle se manifeste dans la nature, ou, pour mieux dire, en tant que celle-ci est engendrée par l'Idée immanente dans son fond, comme

elle est aussi immanente dans les notions ou catégories logiques, constitue l'objet de la *Philosophie de la nature*. Enfin, considérée en tant qu'elle acquiert conscience d'elle-même dans l'homme, elle forme l'objet de la *Philosophie de l'esprit.*

Mais n'oublions pas que la logique, la Philosophie de la nature et la Philosophie de l'esprit, sont, non pas tant de véritables sciences, que les trois *moments* de la science universelle et absolue, qui consiste à connaître et à affirmer que la pensée et que l'être sont une même chose. C'est là ce qui constitue le terme final du *processus* de l'Idée, comme principe et substance de l'univers, de l'universalité des êtres, et comme principe et substance de la connaissance et de la science.

En d'autres termes, cela revient à dire que la *Logique* comme connaissance des déterminations pures de l'Idée, et en tant que celle-ci donne naissance aux catégories, éléments abstraits de la pensée; que la *Philosophie de la Nature*, comme connaissance de l'Idée dans son évolution extérieure; et que la *Philosophie de l'Esprit*, comme science et connaissance de l'Idée dans son ascension de la nature à l'esprit, et dans le retour qu'elle fait sur elle-même par la conscience et la liberté, constituent les trois parties de la science une et universelle, ou, pour mieux dire, les trois prémisses, les trois preuves ou démonstrations partielles et harmoniques de l'identité du réel et de l'idéal, de la pensée et de l'être, du sujet et de

l'objet, de la matière et de l'esprit, de Dieu et de l'homme : conclusion dernière et thèse essentielle de la science et de la Philosophie absolue.

§ IX. — LA LOGIQUE DE HEGEL.

« La logique », dit Hegel, « est la science de l'Idée pure, de l'Idée considérée dans la sphère de la pensée abstraite ». Son objet propre et sa fonction comme science est de connaître et d'expliquer la genèse des concepts purs, déterminations premières de l'Idée, et qui, par cela même qu'elles sont premières, constituent l'antécédent logique et réel des déterminations postérieures qui ont trait à la nature et à l'esprit. On déduit de là que la logique est la forme primitive et absolue de la vérité, qu'elle est la pensée de la pensée pure, la science de Dieu ou du *Logos-Raison* considéré comme *quid prius* à la nature et à l'esprit, et sous ce rapport elle est aussi la science universelle et absolue (panlogisme). En effet, la science de la nature et la science de l'esprit portent dans leur sein la logique comme le principe général et immanent des déterminations de l'Idée qui constituent ces deux sciences, ou, pour mieux dire, ces deux manifestations de la logique comme science du contenu et de la loi de l'Idée.

Pour comprendre cette doctrine, il faut avoir soin de ne point perdre de vue les remarques suivantes :

a) Ce que Hegel appelle *idée*, c'est la *pensée-être*, la raison absolue, l'*idée-raison*.

b) Cette idée-raison est à la fois le sujet et l'objet de la pensée humaine, de telle sorte que son entité, sa réalité, forme le contenu de la pensée comme sujet connaissant, et le contenu de la pensée comme objet pensé, bien que cet objet pensé soit, et un concept pur, et la nature, et l'esprit.

c) L'idée-raison se développe et se détermine progressivement, suivant la loi *dialectique*, loi nécessaire, immuable et fixe, laquelle est aussi dialectique ou *rationnelle*, parce qu'elle ne se distingue pas de l'idée-raison elle-même, dans laquelle elle est immanente.

d) Attendu que cette loi dialectique préside aux évolutions de l'*Idée* dans la sphère de la nature et de l'esprit, qui sont comme des applications concrètes de l'Idée dans la sphère des concepts abstraits et logiques, et attendu, d'un autre côté, que cette loi dialectique est subjectivo-objective, et qu'elle forme le contenu réel des choses, comme l'Idée elle-même avec laquelle elle s'identifie et en qui elle est essentiellement immanente, il suit de là que la logique doit être et est la science universelle et absolue, et qu'elle renferme le contenu réel des autres sciences, particulièrement de la métaphysique.

Conformément à cette doctrine, qui renferme les points capitaux du système hégélien, la logique est, pour Hegel, un système de déterminations déales et de la pensée pure ; mais que l'on

prenne garde que ces déterminations sont réelles et objectives, car dans la théorie hégélienne, la pensée avec ses déterminations est au dedans de l'objet, forme la substance et constitue la réalité des choses externes et internes, spirituelles et matérielles. Aussi la logique, en connaissant et en déterminant la genèse des concepts de la pensée pure, connaît d'avance et prédétermine en quelque façon la genèse des formes variées de la nature et de l'esprit humain, de telle sorte que, dans la conception hégélienne, la logique est comme l'âme et l'essence de toutes les sciences, qu'elle informe et qu'elle vivifie substantiellement.

Hegel, après avoir divisé la logique en :

a) Logique ou science pure de l'*être ;*

b) Logique de l'*essence ;*

c) Logique de la *notion* ou de l'idée, — entre dans l'explication généalogique des catégories ou des concepts purs, qui servent de base et de norme pour la connaissance et l'explication de toutes les autres déterminations de l'Idée. La conception génétique inventée par Hegel a pour base la trilogie de Fichte, *thèse*, *antithèse*, *synthèse*, informée et animée par la loi de la contradiction. Cette loi, qui dans la Philosophie vulgaire sert à nier, à diviser et à séparer une chose d'une autre, sert dans la théorie hégélienne à unir et à identifier.

Le principe, le point de départ nécessaire et général pour toutes les catégories et tous les con-

cepts de la pensée, c'est l'*être*, l'être pur, abstrait, absolument indéterminé ; mais cet être, par cela même qu'il est absolument abstrait et indéterminé, exclut toute réalité, toute détermination, toute actualité ; c'est un concept vide de réalité, et par conséquent, il équivaut, mieux encore, il s'identifie au néant et au non-être, et de la sorte l'*être* est simultanément le même et son contraire, l'être et le néant, et précisément à cause de la contradiction qu'il renferme, il est forcé de se mouvoir pour détruire cette opposition contradictoire, destruction qui s'accomplit au moyen du *devenir*, du *fieri*, qui renferme dans son concept l'être et le non-être, dans l'unité de vérité et d'identité. Si l'être purement abstrait et indéterminé était seulement l'être, il demeurerait toujours immobile, sans se concréter, sans acquérir ni détermination, ni réalité actuelle : s'il était seulement le *néant* et le non-être, il serait un principe complètement stérile, impuissant à produire une réalité quelconque : donc, pour que se produisent les concepts ou catégories logiques, aussi bien que les êtres réels, comme déterminations de l'Idée, il faut que l'*être* pur et abstrait qui sert de principe aux évolutions et aux déterminations de l'Idée dans toutes ses sphères, dans la sphère de la pensée pure et de la logique, dans la sphère de la pensée objective et de la nature, dans la sphère de l'esprit absolu, soit à la fois être et non-être, réalité et néant.

Toute la logique d'Hegel se réduit à appli-

quer aux autres catégories de la raison pure, qualité, quantité, essence, substance, cause, individu, le procédé logique : toutes doivent leur origine et leur constitution au rythme trilogique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse ; en toutes apparaît le lien dialectique de concepts contradictoires, et leur conciliation *per identitatem*, dans un troisième terme, qui n'est qu'une nouvelle détermination de l'idée. Le *processus* auquel se trouvent soumises les autres catégories, est identique à celui que nous venons de voir dans la catégorie du *fieri*.

Si l'on ajoute à cela que, comme nous l'avons déjà indiqué, la genèse des concepts logiques est la norme et contient le *schema* de la genèse des formes de la nature et de l'esprit, l'on est en droit de dire que ce que l'on vient d'exposer relativement à la génération du *devenir*, comme synthèse de l'être et du non-être, exprime la thèse fondamentale et le principe générateur de la Philosophie hégélienne. Qui a l'idée exacte du *processus* et de la loi qui président à l'origine à la constitution de la catégorie du *devenir*, possède en germe toute la Philosophie de Hegel : dans la genèse de cette catégorie, se trouve comme ébauchée la vaste et encyclopédique conception du philosophe de Stuttgard.

§ X. — LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE.

La Philosophie de la nature est la science des déterminations de l'idée-raison en tant que celle-ci s'objective et s'extériorise dans le monde matériel, mais conformément à la même loi dialectique, et au même principe de contradiction que nous avons observé dans la logique pure. Pour comprendre la Philosophie de la nature d'après la conception hégélienne, il convient de ne pas oublier :

a) Que le système des déterminations logiques et abstraites de l'Idée constitue le cadre intelligible, et comme le moule originaire des déterminations *naturelles*, c'est-à-dire, des formes concrètes, vives et réelles qui se succèdent et qui forment la nature.

b) que, pour Hegel, les catégories logiques sont des modes réels de l'être ou de l'Idée, et non de pures lois *a priori*, ni des modes de penser les choses, comme dans la logique vulgaire et même dans celle de Kant.

Dans la nature, et par le moyen de la nature et de ses formes diverses, l'Idée se révèle comme un *être autre*, comme une réalité différente qui passe à une autre, qui se réfléchit et s'objective dans quelque chose d'extérieur, pour revenir ensuite à elle-même. Le point de départ de l'évolution dialectique et rhytmico-trilogique de l'Idée dans la sphère de la nature et comme nature, c'est la

matière primitive, informe et indéterminée, comme l'être pur et indéterminé sert de point de départ à l'évolution de l'Idée dans la sphère logique. Le *processus* de l'Idée comme nature, contient trois grands moments : le moment *mécanique* dans lequel apparaît et se forme le monde sidéral qui contient seulement de la matière et du mouvement ; le moment *chimique* dans lequel la matière se divise, se transforme, se combine et se concrète, formant ainsi des substances particulières différentes quant à l'essence et aux attributs *internes*, et le moment *organique*, dans lequel les forces chimiques se transforment en forces vitales, et les corps inanimés en organismes vivants, ou, ce qui revient au même, en individus véritables, imparfaits chez les plantes, parfaits chez les animaux. Il va de soi que chacun de ces trois grands moments de l'évolution de l'Idée renferme une série indéfinie de gradations successives et ascendantes, que l'on doit concevoir comme autant d'autres évolutions de l'Idée, principe universel, essence unique et absolue qui vit au fond de tous ces êtres, et qui, poussée fatalement par la dialectique et par la contradiction, qui est la loi de son mouvement et comme sa vie intime et essentielle, s'élève, se transforme au moyen de gradations ascendantes et insensibles, en plante, zoophyte, polype, etc., jusqu'à ce qu'elle touche l'organisme humain, dernière détermination, ou, pour mieux dire, dernière création de l'Idée dans l'ordre de la nature matérielle.

Et que l'on ne perde pas de vue que toutes ces formes de la nature, la matière et le mouvement, les astres et les substances chimiques, les végétaux, les zoophytes et les animaux, avec tous les autres êtres matériels, sont des êtres dont la véritable essence est la raison ; des essences intellectuelles, attendu que leur essence, ce qui constitue leur fond intime, c'est l'Idée, et l'Idée d'Hegel n'est et ne peut pas être autre chose que la raison absolue, l'Intelligence infinie, la pensée pure et absolue. Dans l'esprit d'Hegel, le monde matériel est la pensée divine, absolue, *extériorisée;* la nature est une intelligence pétrifiée, une raison inconsciente et endormie. On conçoit ainsi le sens du *pronuntiatum* hégélien qui sert de base à sa Philosophie, *pronuntiatum* qui exprime la conclusion dernière et générale, la thèse fondamentale qui résume toute la Philosophie hégélienne comme science absolue : *Tout ce qui est rationnel est réel*, *et tout ce qui est réel est rationnel.*

§ XI. — LA PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT.

La Philosophie de l'esprit, troisième partie de la science absolue, représente le troisième moment fondamental de l'évolution dialectique de l'Idée. Elle explique les déterminations de celle-ci, qui, se repliant sur elle-même, acquiert, possède, développe et déploie la conscience et la liberté.

Le perpétuel rythme trilogique qui est au fond de la conception hégélienne, réapparaît dans la Philosophie de l'esprit, qui embrasse, par conséquent, trois grandes divisions, qui répondent à autant d'évolutions de l'Idée, à savoir :

a) La Philosophie de l'esprit individuel *sujet;*

b) La Philosophie de l'esprit *objectif;*

c) La Philosophie de l'esprit *absolu.*

L'esprit humain est à la fois le fils et le roi, le principe et le terme de la nature. Il est le principe et le fils de la nature, soit parce que l'*Idée*, qui constitue le fond de la nature est une idée-pensée, une réalité rationnelle, soit surtout parce que l'évolution de l'Idée dans la nature est une aspiration constante et permanente à se transformer en esprit ; chaque forme de la nature est comme un pas fait dans la marche ascendante de l'Idée vers la conscience et la liberté. Il résulte de là que l'esprit, l'humain et le divin qui dans la théorie hégélienne sont en réalité une même chose, est aussi le roi, le terme, la fin de la nature, attendu que l'esprit, être conscient et libre, représente la dernière évolution de l'Idée, et constitue le terme final de l'aspiration à la réalité concrète, parfaite et consciente, qui se manifeste dans le fond de la nature et à travers ses diverses formes.

L'esprit subjectif, comme toutes les autres choses, doit son existence et son essence au développement graduel et ascendant de l'Idée, grâce à quoi la sensation, la mémoire, l'instinct des

animaux se transforment et s'élèvent par des gradations insensibles jusqu'à l'intelligence et à la volonté libre dans l'homme ; ces facultés elles-mêmes, dans les commencements, sont imparfaites et rudimentaires, soit dans l'individu, soit dans l'espèce. Le caractère distinctif et l'attribut essentiel de l'esprit, c'est la liberté : l'homme se reconnaît comme esprit quand il se connaît comme être libre. L'anthropologie, la phénoménologie et la psychologie sont les trois sciences qui répondent à l'esprit subjectif.

En se connaissant comme libre, l'esprit connaît aussi qu'il y a d'autres esprits, libres comme lui, et il s'incline devant leur liberté (esprit objectif), il l'affirme, il la respecte, comme il veut que la sienne soit affirmée et respectée : de telle sorte que la liberté individuelle, la liberté de l'esprit en tant que sujet, se trouve limitée par la liberté de la totalité des individus, par la liberté qui répond à l'esprit objectif.

Cet esprit objectif, avant-dernière évolution de l'idée, et dont le caractère fondamental est la liberté absolue, à laquelle participent les individus, c'est-à-dire, l'esprit subjectif, se manifeste d'abord comme *Droit*. Le produit, l'effet propre de la volonté libre, c'est la réalité objective, générale, sociale, du droit, et le *Droit* est la réalisation de la liberté en opposition avec l'arbitraire. Les manifestations principales du droit sont le droit de propriété, le droit conventionnel (contrat) et le droit pénal. Ce dernier entraîne le

droit d'imposer la peine de mort, peine dont l'abolition est réclamée par un faux sentimentalisme, mais qui est parfaitement conforme à l'idée de la justice. L'objet essentiel du châtiment n'est pas la correction du coupable, mais la réhabilitation du principe de justice violé par l'individu, son triomphe et sa publique affirmation.

L'*État* est l'institution chargée de réaliser le droit dans toutes les sphères, et dans sa complète perfection. Aussi doit-on considérer l'État comme le représentant de la liberté absolue et du droit absolu ; comme la raison et la volonté générale, à laquelle doivent céder la liberté, le droit, la volonté, la raison et tous les intérêts de l'individu. La forme politique la plus parfaite de l'État est la monarchie, et le monarque qui est l'État fait homme représente un pouvoir suprême, auquel les individus doivent une obéissance absolue. Cette doctrine qui mène directement au despotisme, et qui est en pleine harmonie avec l'esprit général du système, est cependant atténuée par Hegel, en d'autres endroits où il considère la monarchie démocratique comme la forme politique la plus parfaite de l'État.

L'Etat, comme toutes les autres choses, est une détermination de l'Idée et représente un moment donné de son évolution. Il suit de là qu'un même État est plus ou moins parfait dans ses différentes périodes historiques, suivant le degré de développement de l'Idée, et qu'un État est supérieur ou inférieur à un autre, suivant qu'il exprime un mo-

ment supérieur ou inférieur de l'Idée. Il faut aussi conclure de là que les guerres de conquête, non seulement sont toujours justes et légitimes, attendu qu'elles représentent une évolution progressive de l'Idée, mais qu'elles sont aussi, fatales, nécessaires et inévitables, car elles sont le résultat spontané, l'expression logique de la marche ascendante de l'Idée dans un État déterminé et dans un moment historique donné. En d'autres termes : la guerre est la crise qui détermine le passage de l'Idée, d'une phase inférieure à une phase supérieure, et comme conséquence nécessaire, l'absorption de l'État inférieur, c'est-à-dire de la nation moins civilisée, par la nation la plus civilisée ; ainsi, toute victoire, par cela seul qu'elle est une victoire, implique la démonstration de sa nécessité, de sa justice et de la civilisation supérieure du peuple vainqueur.

Deux conséquences importantes suivent de cette doctrine hégélienne : 1° A chaque époque de l'histoire, il existe un peuple qui marche à la tête de la civilisation générale, et en qui l'Idée est incarnée d'une manière plus parfaite que dans les autres ; 2° L'histoire de l'humanité est une espèce de géométrie inflexible, comme est inflexible et fatale la loi dialectique qui préside aux évolutions de l'Idée.

Il est superflu de faire remarquer que le rythme trilogique de l'être, la thèse, l'antithèse et la synthèse, rythme qui constitue la loi primordiale du développement de l'Idée, et par consé-

quent, de l'existence et de l'explication des choses, sert également à Hegel pour donner raison des faits, et pour expliquer la marche de l'histoire dans toutes ses sphères. L'histoire n'est que la série des déterminations de l'Idée, et par conséquent, l'histoire de l'humanité est l'histoire de Dieu même, de ses manifestations dans l'homme sous les faces les plus variées. Ainsi, par exemple, s'il s'agit de l'histoire politico-sociale, les monarchies orientales représentent l'être immobile et la thèse ; parce que chez elles, l'État concentré et incarné dans le chef est tout, et l'individu n'est rien ; sa liberté s'évanouit devant le souverain, espèce de divinité terrestre. La Grèce, avec ses républiques, représente la lutte et l'opposition (antithèse) de la liberté individuelle contre le monarque absolu ; elle est la négation de la monarchie asiatique. L'Europe chrétienne représente la conciliation (synthèse), l'harmonie, l'équilibre entre l'État et l'individu.

Si, de l'histoire politico-sociale, nous passons à l'histoire de la Philosophie, nous voyons celle-ci s'occuper presque exclusivement de l'être, et affirmer (*thèse*) l'unité et l'immutabilité de la substance (l'*eau* de Thalès, l'*être un* des Éléates, la *monade* des Pythagoriciens) ; puis vient Héraclite qui nie (*antithèse*) l'unité et l'immutabilité de la substance et de l'être, qu'il ramène à un changement, à un *fieri* perpétuel ; enfin, plus tard Platon et Aristote cherchent à résoudre cette

contradiction (*synthèse*), et à concilier, par la théorie de l'universel, l'être permanent des anciens, et l'être toujours mouvant d'Héraclite. A un autre point de vue, la Philosophie grecque représente la science de la nature ; la Philosophie du moyen-âge représente la science de l'esprit ; la Philosophie moderne représente l'union et la conciliation de la science de la nature et de l'esprit dans une unité supérieure.

En tout cas, et quel que soit le point de vue où nous nous placions pour caractériser et distinguer les diverses époques dans l'histoire de la Philosophie, ces époques et leurs caractères sont nécessairement en harmonie avec les évolutions de l'Idée dans l'ordre logique. Ainsi, chaque étape historique de la Philosophie répond à quelque détermination logique de l'Idée ; il ne faut en effet jamais perdre de vue, si l'on veut comprendre l'esprit et le sens réel de la conception hégélienne, que les déterminations logiques de l'Idée, que la suite des concepts abstraits de la raison pure, se rencontrent au fond des évolutions de l'Idée comme nature et comme esprit, et qu'elles contiennent la raison suffisante de toutes les autres déterminations de l'Idée, postérieures à celles de l'Idée, comme objet de la logique. Fidèle à ce principe, Hegel nous dit que la Philosophie de l'école d'Élée répond à l'être pur ou abstrait ; que la Philosophie d'Héraclite répond à la détermination logique du *devenir ;* la Philosophie de Platon répond à la catégorie de l'*essence ; la*

Philosophie d'Aristote est la Philosophie de la *notion ;* la Philosophie des néo-platoniciens implique le concept logique de *totalité.* Hegel continue à établir ainsi des rapports entre les divers systèmes philosophiques et les différentes déterminations de l'Idée, jusqu'à ce qu'il arrive à sa propre théorie, qui est, cela va sans dire, la plus parfaite, attendu qu'elle répond à l'Idée comme pensée pure, et qu'elle implique le savoir absolu, la perception de l'Identité des contraires dans l'unité supérieure de l'Idée.

La manifestation de l'Idée comme droit et comme État ne constitue pas sa dernière et plus parfaite évolution ; elle doit encore se révéler comme *art*, comme *religion* et comme *science* ou Philosophie. Cette triple manifestation constitue l'objet de la troisième partie de la *Philosophie de l'Esprit*, et elle répond à ce qu'on appelle l'esprit *absolu*, par opposition à l'esprit *subjectif* et à l'esprit *objectif.* L'art est la matière idéalisée, la compénétration de la matière et de l'Idée, et l'on peut dire que la perfection et la supériorité de l'art se trouve en rapport avec le degré plus ou moins grand de compénétration de l'Idée et de la matière. La sculpture, par exemple, est un art plus parfait que l'architecture, parce qu'elle reproduit l'idée d'une manière plus intime. La poésie est ce qu'il y a de plus parfait dans les beaux-arts, parce qu'elle résume et synthétise les qualités des autres ; la poésie construit comme l'architecture, elle dessine comme la pein-

ture, elle chante comme la musique et elle sculpte comme la sculpture.

La religion, d'après Hegel, vient à la suite de l'art, et elle est, en quelque sorte, son produit ; l'homme après avoir représenté et essayé d'exprimer l'infini au moyen de l'art, conçoit et se représente l'infini comme séparé de la matière, du monde et de l'homme, comme un être absolument différent du fini.

Dans son concept total et propre, la religion renferme trois termes ou trois moments : l'infini ou Dieu, le fini ou l'homme, et la relation entre Dieu et l'homme. L'histoire de la religion n'est que le résultat et l'expression de la prédominance relative de chacune de ces trois idées dans la conscience de l'humanité. Pour les hommes de l'antique Orient, l'infini ou Dieu est tout, et l'homme signifie peu de chose. Pour les fils de la Grèce et de Rome, l'homme est tout, et l'infini ou Dieu disparaît, ou, à tout le moins, perd de la prépondérance exclusive qu'il avait dans les religions orientales. Pour les chrétiens, le point capital et important dans l'idée religieuse, c'est la relation entre Dieu et l'homme, réalisée en Jésus-Christ au moyen de l'Incarnation. Ici, on le voit, comme dans toutes les parties de la conception hégélienne, apparaît la trilogie fondamentale et universelle. L'Orient avec sa confirmation de l'infini représente la thèse ; la Grèce avec la position du fini en face de l'infini représente l'antithèse ; le christianisme unissant en Jésus-

Christ l'infini avec le fini, représente la synthèse.

La dernière étape de l'évolution de l'Idée comme esprit absolu est la *science*, c'est-à-dire, la Philosophie, en qui l'Idée se reconnaît elle-même, non seulement comme pensée absolue, comme pensée sujet-objet, mais encore comme l'identité absolue de toutes les choses. L'Idée qui, en se transformant en esprit subjectif et objectif, s'était reconnue comme être conscient et libre, comme droit, comme morale, comme État, se révèle comme esprit absolu, et, après avoir parcouru les deux premières étapes de cette évolution, après s'être manifesté comme *art* et comme *religion*, il se manifeste comme *science* absolue, et il entre en possession de celle-ci, en se reconnaissant comme identité absolue et universelle. Dans cette réalité une et suprême, disparaît l'opposition entre l'infini et le fini, entre l'éternité et le temps, entre la matière et l'esprit, entre l'idéal et le réel, entre la substance et l'accident, entre le sujet et l'objet, entre Dieu et le monde. Dans ce troisième et dernier moment du *fieri*, du *devenir* universel de l'idée, à travers la logique, la nature, l'esprit, l'Idée se reconnaît comme être absolu, et, par conséquent, comme Dieu. Dieu, donc, est le terme final du *devenir* universel de l'Idée ; il est, par conséquent, *in fieri*, pendant les moments du *devenir* qui précèdent logiquement le moment final, synthèse définitive et dernière du *devenir* universel, nécessaire et dialectique de l'Idée.

Mais ce Dieu n'est pas un être spécial et distinct des autres êtres ; encore moins est-il distinct de l'homme. Dieu est l'être absolu et identique dans sa substance et dans son essence avec la substance et l'essence de toutes les autres choses ; il est la totalité de l'être, il est l'Idée elle-même considérée dans ses dernières évolutions, et en tant qu'elle acquiert conscience d'elle-même dans l'homme.

La raison humaine une fois entrée en possession de la science absolue, dernière évolution de l'Idée, découvre, voit et démontre l'identité réelle de toutes les choses dans l'Idée absolue, et, ce qui est encore plus, l'identité de l'identique et du non-identique, de telle sorte qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir aucune opposition, si grande qu'elle soit, qui ne disparaisse et ne soit absorbée dans l'Idée absolue. Si l'identique et le non-identique sont une même chose et s'identifient dans l'absolu, Hegel est parfaitement logique avec lui-même, quand il enseigne que l'Idée est l'unité de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini, du corps et de l'âme ; que la lumière pure et les ténèbres sont une même chose, et qu'il y a aussi identité entre l'être et le néant, attendu que le néant comme tel est vraiment la même chose que l'être. *Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbstgleiche, eben so umgekehrt dasselbe, was das Sein ist.*

Quelques disciples d'Hegel s'efforcèrent d'atténuer la crudité de ces assertions, et les inter-

prétèrent tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Quoi qu'il en soit, de pareilles affirmations, fausses en elles-mêmes et radicalement erronées, offrent toutefois une certaine légitimité logique relative, si on les prend comme des applications de l'identité absolue de l'Idée, thèse fondamentale de la conception hégélienne.

Hegel, comprenant sans doute le vide réel de ces assertions et leur fausseté originelle, voulut les fortifier par des démonstrations et des preuves spéciales et directes, et en le faisant, la force même des choses l'entraîna dans les sophismes les plus évidents. Pour nous en convaincre, nous allons exposer avec toute la clarté possible le raisonnement, à l'aide duquel il prétend prouver l'identité réelle des choses, même de celles qui sont contraires et opposées.

Quelque chose, cette table par exemple, est aussi *autre chose*, par rapport à cette pierre. D'un autre côté, cette *autre chose*, la pierre, est aussi *quelque chose*, et elle est en outre *autre chose*, par rapport à la première chose, à la table : donc la table et la pierre sont une même chose, elles sont identiques, puisque toutes les deux sont *quelque chose* et aussi *autre chose*. Employons l'exemple dont se sert Hegel : Imaginons deux êtres, dont l'un s'appelle A et l'autre B ; il est clair que B est *autre* que A ; mais en même temps A est *autre* que B ; donc A et B sont une même chose, puisque tous les deux sont *autres* et en même temps *quelque chose*. Il est, croyons-nous, inutile

d'attirer l'attention du lecteur sur la puérilité d'une pareille argumentation. Comme on le voit, il n'y a ici qu'un sophisme vulgaire, un jeu de paroles, un raisonnement dans lequel on confond la signification matérielle des termes avec leur signification formelle et objective, un sophisme analogue à celui que l'on commet lorsque l'on dit : le bélier est un animal ; or, le premier signe du zodiaque est le bélier; donc le premier signe du zodiaque est un animal.

En ce qui touche le christianisme, Hegel, comme la plupart de ses prédécesseurs et de ses successeurs, défigure et anéantit ses dogmes, en prétendant les renfermer dans les formules de la Philosophie spéculative et idéaliste. Le dogme de la Trinité, par exemple, est l'expression symbolique des trois moments capitaux de l'évolution de l'Idée.

La science absolue, en effet, nous apprend que l'Idée est pensée et existe : *a*) d'abord, en elle-même comme être en soi ; *b*) ensuite comme opposée à elle-même, ou comme *être-autre* qui se réalise, se concrète et s'extériorise à travers des formes et des déterminations multiples, et *c*) en troisième lieu, comme identité de l'idéal et du réel, de l'infini et du fini. Le premier moment de l'Idée représente la notion du *Père;* la seconde personne de la Trinité, le *Fils*, c'est l'idée considérée dans le second moment de son développement ; enfin le *Saint-Esprit*, c'est l'Idée considérée dans son troisième moment, lorsqu'après avoir

traversé les formes finies, elle acquiert la conscience d'elle-même, et se reconnaît comme l'esprit absolu, comme l'identité absolue de toutes les choses.

Hegel défigure aussi le mystère de l'Incarnation, qui, avec le mystère de la Trinité, constitue vraiment la moelle de la religion chrétienne. Ce qui pour le Christianisme est l'union réelle de l'homme et de Dieu, ou, pour mieux dire, de la nature humaine et de la nature divine dans la personne du Verbe et dans le Christ-historique, est, pour le philosophe allemand, l'union de Dieu avec l'homme, en ce sens que Dieu prend conscience de lui-même dans l'homme, ou, pour parler en rigueur de termes, l'union de Dieu avec l'homme s'accomplit en tant que l'Idée, prenant conscience d'elle-même dans l'homme, et après avoir traversé d'autres formes inconscientes, reconnaît son identité réelle et substantielle avec l'homme.

Pour la Philosophie ou science *absolue*, dernière étape, comme nous l'avons vu, de l'évolution de l'Idée, le dogme chrétien de l'Incarnation, le dogme de la Trinité et les autres dogmes sont vrais, non comme expression de la réalité objective et historique que leur attribue le vulgaire, mais comme expression mystique de la vérité, comme formes symboliques de la réalité supérieure, dont la connaissance appartient exclusivement à la *science supérieure*, qui implique une détermination de l'idée, supérieure à la forme

religieuse et, par cela même, plus intimement liée avec la vérité et la réalité absolue.

§ XII. — CRITIQUE.

L'esprit, après cette exposition sommaire du système hégélien, se trouve placé dans une situation difficile ; il est en quelque sorte soumis à la *loi de contradiction*, qui joue un rôle si important dans ce système philosophique. On se sent saisi d'admiration en face de cette conception grandiose, qui contient la synthèse scientifique la plus large, la plus compréhensive de toutes celles qui ont apparu dans l'histoire de la Philosophie, en face de cet immense organisme qu'anime une méthode inflexible, identique, universelle, et au fond duquel palpite l'Idée qui en est comme la véritable et unique forme substantielle ; de cet organisme vivifié par une Idée centrale qui réapparaît et s'incarne dans tous les points de la circonférence, et qui contient la raison suffisante, l'explication de la nature et de l'esprit, de Dieu et de l'homme, de l'histoire de l'humanité et de l'histoire de la Philosophie, de l'histoire des religions et de l'histoire des États, de la liberté et de la félicité, enfin, de l'art, de la religion et de la science. Aussi, il n'y a pas lieu de s'étonner de l'influence extraordinaire, universelle et décisive que la pensée hégélienne a exercée sur la pensée contemporaine dans toutes ses sphères. Philosophie et reli-

gion, sciences et arts, littérature et histoire, poésie et langues, bref, toutes les formes du savoir ont été plus ou moins profondément pénétrées par la pensée d'Hegel; en toutes, on retrouve des marques visibles de sa méthode, de ses idées, de ses principes. A ce point de vue, la personnalité d'Hegel est l'une des figures les plus imposantes, et les plus extraordinaires qui aient apparu dans l'histoire.

A coup sûr, l'influence du philosophe de Stuttgard aurait été à la fois très justifiée et très utile, si la vérité et la solidité de la doctrine avaient été en rapport avec la profondeur apparente, avec la grandeur extérieure du système. Malheureusement il n'en est pas ainsi; lorsque l'esprit, un instant ébloui par la grandeur de cet édifice aux majestueuses proportions, pénètre dans l'intérieur, il éprouve une amère déception. L'illusion s'évanouit pour quiconque scrute le fond du système, il y découvrira un système dont la base est le néant, dont la loi intime est l'absurde, dont l'essence est un panthéisme athée avec toutes ses conséquences.

L'Idée est le fondement de la conception hégélienne. Toutes les choses doivent leur origine, leur réalité et leur essence au développement, au *processus* ordonné et progressif de l'Idée, soit que ce *processus* doive se prendre dans le sens chronologique, soit qu'il exprime seulement l'ordre et la succession logique, comme prétendent les plus fervents partisans d'Hegel. Le *moment* initial de l'Idée comme origine des choses, sa première dé-

termination, c'est l'*être* pur et abstrait qui est identique au néant, au *non-être.* Et parce que l'être et le néant se nient et se contredisent, à cause de cela précisément, et en vertu de cette contradiction immédiate, ils se résolvent dans un troisième terme, qui est le *fieri*, le *devenir*, première réalité concrète en qui le néant ne reste plus, car il s'y transforme en son contraire qui est l'être : *das Werden enthält, dass Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in Sein anderes, in das Sein übergehe.*

Conséquemment à cette doctrine, Hegel rejette comme faux l'axiome qui affirme que du néant rien ne peut sortir, et que ce qui est réel peut seul produire quelque chose de réel ; il s'étonne même que la pensée contemporaine n'ait pas encore reconnu la fausseté de ce prétendu axiome.

Ce sont là des doctrines de nature à produire le vide autour du système hégélien. La négation de la distinction radicale et absolue entre l'être et le non-être, implique la négation du principe de contradiction, et le principe de contradiction est la base et la condition indispensable de la science ; c'est la loi même de la pensée. Nous croyons que Hegel est autre chose qu'un grand sophiste, quoi qu'en dise le P. Gratry, mais nous croyons aussi que, malgré les explications, les commentaires et les atténuations de ses disciples sur ce point, sa théorie de la genèse du *devenir*, son affirmation de l'identité entre l'être pur et le néant, frappent de mort sa conception philosophique.

« La logique, la nature et l'esprit », dit Vera « ne sont que les trois parties d'un seul et même tout. Ni les espèces, ni les essences, ni les relations des êtres n'ont été créées, comme nous venons de le démontrer. Ce qui est le produit de la création, ce sont les phénomèmes, les existences individuelles et finies, et c'est en ce sens seul que l'on dit que le monde est créé ». Ces passages et une foule d'autres que nous pourrions citer du fervent adepte de l'hégélianisme, suffiraient à prouver que l'idée panthéiste est cachée au fond du système. Mais il n'est nul besoin de recourir au témoignage des disciples pour reconnaître que le panthéisme et un panthéisme athée fait le fond de la théorie hégélienne. C'est en effet un panthéisme essentiellement athée qui se révèle dans cette construction gigantesque, qui, partant du néant, ou, si l'on veut, de la puissance pure, de la potentialité vide de l'être, nous conduit, à travers les ruines du principe de contradiction, à la thèse de l'identité entre l'être et le néant, à un Dieu qui s'objective et se condense dans la nature et dans l'humanité, à un Dieu qui acquiert la divinité en prenant conscience de lui-même, dans l'homme ; à un Dieu qui, avant d'être Dieu, est poussé fatalement par la loi dialectique à s'élever, au moyen d'une série d'évolutions progressives, de la matière organique jusqu'au cerveau de l'homme, de la matière primitive et informe jusqu'à l'organisme humain, de l'espace pur jusqu'aux grands corps sidéraux, des forces chimiques et de la vie végétale jusqu'à la

sensation et à l'intelligence ; à un Dieu, enfin, qui ne peut jamais arriver à être réellement Dieu, non seulement parce que Dieu, ou n'existe pas, ou est l'être le plus parfait, infini de toute éternité et *pro priori* à tout autre être et à toute mutation, mais aussi parce qu'on suppose une élaboration indéfinie et éternelle : *Deus est in fieri*. N'oublions pas, en effet, que le Dieu de Hegel n'est pas même l'être absolu de Schelling ni le moi pur de Fichte ; c'est le mouvement même, la succession indéfinie, la génération perpétuelle des choses, et, par conséquent, Dieu n'existe jamais et ne peut exister comme être absolu et permanent, mais simplement comme résultat et expression du *processus* universel, comme élaboration continue, comme être qui est en train de se faire, qui est toujours soumis au *devenir*, qui se trouve toujours dans une période de formation.

Si la privation des grâces actuelles qu'emporte la chute dans de nouveaux péchés, constitue l'un des plus grands châtiments que Dieu puisse imposer à l'homme en punition de sa rébellion et de son mépris de la volonté divine, on peut dire aussi que l'erreur, même l'erreur dans sa forme la plus brillante et la plus séduisante, est le plus grand châtiment de la raison humaine, lorsque, emportée par le flot de la superbe, elle va se briser contre le trône du Très-Haut. Telle est la pensée qui naît spontanément dans le cœur du chrétien, en présence de ce panthéisme grossièrement athée qui est au fond de la conception hégélienne, qui

représente l'effort prodigieux de l'un des génies les plus puissants qui aient jamais paru dans l'histoire. Il est certain qu'un panthéisme essentiellement athée est le dernier mot de cette conception qui donne le vertige à cause de son originalité profonde, de l'unité fascinatrice de ses applications, et de ses vastes proportions comme système philosophique ; le couronnement de cette orgueilleuse et colossale pyramide des temps modernes, qui, tout en ayant pour base le néant et pour sommet la négation de Dieu, contient la révélation la plus surprenante de la puissance de la raison humaine, et montre que, s'il avait été fidèle à l'inspiration chrétienne, l'Aristote des temps modernes, le prophète panlogiste de l'idée aurait pu être le saint Thomas du XIXe siècle.

En résumé : il y a dans la conception de Hegel des points de vue surprenants, des beautés admirables, des pensées profondes, des intuitions lumineuses, très propres à séduire l'esprit ; mais cette vaste conception inspirera toujours une profonde répulsion à un esprit réfléchi et ami de la vérité, lorsque, pénétrant dans son fond, il verra qu'il s'agit d'une théorie dans laquelle l'on affirme que l'être et le néant sont identiques, que le principe de contradiction est dépourvu de vérité, que l'individu n'est qu'une goutte d'eau dans le torrent de l'esprit universel et objectif, que la victoire et la force sont identiques à la justice, que la loi de l'histoire est le fatalisme, que l'esprit humain et l'esprit divin sont une même substance, que

Dieu se *fait*, et que son essence consiste dans un *devenir* perpétuel. Et que l'on remarque qu'ici nous parlons du système hégélien envisagé seulement au point de vue de la raison naturelle, et en faisant par conséquent abstraction de son esprit essentiellement rationaliste et antichrétien.

En un mot : Hegel est à la fois un grand penseur et un grand sophiste ; dans sa Philosophie, à côté de pensées profondes et de traits de lumière, abondent les paradoxes et les sophismes les plus vulgaires.

Il est certain qu'en présence de ces pensées profondes, de ces traits de lumière, de cette construction grandiose, l'esprit humain se sent comme entraîné à l'admiration et à l'enthousiame, mais à cette ardeur succède rapidement une espèce de frisson, quand on réfléchit que la Philosophie de l'Idée, après avoir entassé abstractions sur abstractions, finit par s'évanouir, comme une ombre sans consistance, dans les froides et silencieuses régions de la contradiction, du sophisme et du néant.

Avant de mettre un terme à cette critique de la Philosophie d'Hegel, qu'il nous soit permis de signaler certains points de vue plus originaux qui offrent quelques analogies avec des idées propres aux scolastiques ; il est possible, il est même très probable qu'Hegel les aura empruntés à ceux-ci. Ainsi, par exemple, sa théorie sur le *devenir*, rappelle la définition du mouvement, d'après les scolastiques : *actus entis in potentia prout in*

potentia, l'acte d'un être qui est en puissance, considéré précisément en tant qu'il est en puissance. Le mouvement est acte, *actualité*, par rapport au sujet qui se trouvait *auparavant* en puissance pour acquérir, au moyen de ce mouvement, une réalité vers laquelle il est en marche (ainsi la main qui acquiert successivement la chaleur qu'elle n'avait pas encore, le corps qui passe du point A au point B), mais qu'il n'a pas encore, et vis-à-vis de laquelle il est en puissance (*prout in potentia*) bien qu'il soit en acte par rapport à l'état antérieur, au terme *a quo*. Le *devenir* de Hegel implique un acte, quelque chose d'actuel, par rapport au sujet qui lui sert de terme *a quo*, c'est-à-dire, par rapport à l'être abstrait indéterminé, puissance vide à l'égard de l'être concret, de la réalité, mais un acte qui lui convient en tant que l'être est considéré en pure puissance, comme en marche pour arriver à l'acte parfait, à l'essence déterminée, qui est comme le terme *ad quem*, du *devenir* de la chose, c'est-à-dire, du mouvement qui permet à la chose possible d'acquérir l'une des nombreuses actualités, qui se trouvaient contenues en elle à l'état de pure possibilité. Ainsi, la notion du *devenir* hégélien a une grande analogie avec la conception du mouvement, tel que le définissaient les scolastiques.

On remarque également une grande parenté de doctrine entre Hegel et saint Thomas en ce qui touche la constitution intime des catégories de la

raison pure. Il est certain que, pour ce qui regarde la genèse, le *processus* générateur des catégories, il n'y a rien de commun entre saint Thomas et Hegel ; mais le premier, sans détruire le principe de contradiction, explique la genèse, la distinction et l'ordre des catégories rationnelles, au moyen de différences génériques et spécifiques, desquelles il dit que *sunt seipsis primo diversæ*, et des différentes manières d'affecter et de modifier la substance.

Mais, en ce qui concerne la constitution rationnelle et intime des catégories, on peut dire qu'il y a parfait accord entre le docteur panlogiste et le Docteur Angélique. En effet, comme Hegel et bien des siècles avant lui, saint Thomas avait enseigné :

a) Que l'être, pris dans toute son universalité (*ens in communi*, *ens communissimum*), est le concept le plus indéterminé et le moins réel objectivement de tous les concepts, mais il ne l'identifiait pas avec le néant, comme Hegel ;

b) Que l'être est le principe général de toutes les catégories, non seulement en tant qu'il leur sert de point de départ, mais aussi et principalement, parce qu'il en est un élément essentiel, attendu que l'être est un concept transcendantal qui est inclus dans tout autre concept ;

c) Que, par conséquent, les catégories, comme la quantité, la relation, la qualité, doivent être considérées comme des modes de l'être. Si Hegel considère l'être pur et indéterminé comme l'élé-

ment primordial inhérent aux autres concepts, pour saint Thomas aussi, tous les autres concepts de la raison sont comme autant d'additions à l'idée de l'être : *oportet quod omnes aliæ conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens;* et si, pour Hegel, les catégories sont des évolutions et des déterminations de l'être, pour saint Thomas aussi, les genres suprêmes, les dix catégories, sont constitués non par l'addition d'éléments étrangers, mais par la détermination de l'être même, et représentent les modes déterminés de l'être : *Ens contrahitur per decem genera quorum unumquodque addit aliquid supra ens, non aliquod accidens, vel aliquam differentiam, quæ sit extra essentiam, sed determinatum modum essendi.*

§ XIII. — MOUVEMENT HÉGÉLIEN.

L'influence exercée sur l'esprit des contemporains fut immense. Aujourd'hui même, après qu'un siècle a passé sur la tombe d'Hegel, nous retrouvons, dans toutes les branches du savoir humain, les traces profondes de sa pensée.

Si nous laissons de côté, soit l'école théologique de Tubingue, dérivation spontanée et application plus ou moins complète de la doctrine d'Hegel ; soit l'éclectisme qui porte dans son sein le principe hégélien, nous verrons que le mouvement philosophique provoqué par Hegel, d'une manière plus immédiate et plus directe, est repré-

senté, soit par ceux qui se sont consacrés à exposer et à commenter ses principes dans un sens modéré et conservateur, soit par ceux qui, poussant ces principes jusqu'à leurs dernières conséquences, n'ont point reculé devant les affirmations et les négations les plus audacieuses et les plus radicales, aussi bien sur le terrain philosophique, social et politique, que sur le terrain religieux, formant ainsi l'*extrême gauche* hégélienne.

La *droite* hégélienne, — dénomination sous laquelle nous comprenons ce que quelques-uns appellent le *centre* hégélien, — a pour représentants les philosophes et les théologiens qui se vouèrent à la tâche, soit de défendre les idées relativement spiritualistes et religieuses de Hegel, soit de développer et d'appliquer sa méthode et ses thèses principales dans un sens conservateur et chrétien, sur le terrain théologique, philosophique et politico-social.

Les représentants de cette tendance sont très nombreux, et, comme il arrive en pareil cas, ils sont séparés par une infinité de nuances, quant à la vérité, le sens et les applications de la doctrine d'Hegel. Il y a en effet une grande différence entre le criticisme immodérément naturaliste de Baur et de l'école de Tubingue, et le théisme chrétien d'Hermann Fichte et de Weisse. Tandis que celui-ci se rapproche du théisme de la Philosophie catholique, et renie presque le panthéisme, le premier tend la main à Strauss et prend position sur les frontières de la gauche hégélienne.

La doctrine de cette dernière école représente principalement l'évolution de la théorie de Hegel sur l'origine et la nature de Dieu ; car si Dieu est seulement Dieu lorsqu'il prend conscience de lui-même dans l'homme ; s'il entre en possession de la divinité au moyen de la conscience humaine, la gauche hégélienne a raison de proclamer l'athéisme et le matérialisme avec toutes leurs conséquences. Il est superflu de rappeler que la gauche hégélienne est la mère légitime de l'école matérialiste et athée de nos jours. Quoi qu'il en soit, nous verrons bientôt que les représentants les plus authentiques de la gauche hégélienne, n'ont, sous ce rapport, rien à envier aux tenants de l'école matérialiste. Celle-ci peut passer sous silence Hegel et ses théories ; mais, nous l'avons démontré autre part [1], « si, pour le matérialiste, l'être qui préexiste à l'intelligence et à la pensée de l'homme et qui constitue son essence réelle, est la matière, pour Hegel c'est *l'idée*, qui se transforme d'abord en matière, ensuite en esprit, et qui *devient* pensée en vertu de son mouvement logique, comme la matière du positiviste devient intelligence ou pensée en vertu du mouvement et de la transformation accomplie dans la matière par la force ». Quand on pénètre au fond des choses, il est facile de se convaincre qu'une faible distance sépare seulement la théorie hégélienne de la théorie athée-matérialiste de nos jours ; nous reconnaissons cependant que la pre-

1. *Estudios religiosos, filosoficos*, etc., t. I, p. 243.

mière est infiniment plus conpréhensive que la seconde, et qu'elle embrasse des points de vue qui ne peuvent tenir dans les moules étroits du positivisme matérialiste actuel.

Comme nous devons plus tard nous occuper des partisans de ce matérialisme, nous omettons en ce moment leurs noms, bien qu'ils aient le droit d'être comptés parmi les représentants de la gauche hégélienne. En effet, le positivisme matérialiste de nos jours peut être regardé comme le prolongement et le développement des doctrines et des tendances propres à la gauche hégélienne.

Au surplus, cette dernière école a des représentants, non seulement dans l'ordre proprement philosophique, mais aussi dans l'ordre littéraire et politico-social, comme le prouvent les noms de Gutzkow, de Steine, de Schefer, de Mundt, d'Heinzen, de Blum, de Marx et de plusieurs autres, sans compter Proudhon dont il sera question plus tard.

En résumé : le mouvement hégélien pris dans son ensemble et abstraction faite de la variété des nuances et des tendances, est l'un des plus vastes qu'ait enregistrés l'histoire de la Philosophie. A dater de son apparition, à peine rencontre-t-on un philosophe de renom dans le camp rationaliste qui ne se trouve pas plus ou moins influencé par les idées de l'hégélianisme, et il est bon de remarquer que ceux-là mêmes qui ont la réputation d'être des penseurs originaux et de premier ordre, comme Schopenhauer, Herbart, et Hart-

mann, n'échappent pas à cette influence occulte et insensible.

§ XIV. — LA DROITE HÉGÉLIENNE.

Dans la droite hégélienne on distingue deux directions : l'une proprement philosophique, dont les représentants, en partant du point de vue hégélien sur l'identité entre l'idéal et le réel, et en acceptant quelques-unes de ses idées principales, se sont efforcés néanmoins de mettre le panthéisme d'Hegel en contact avec un théisme qui reconnaît la personnalité divine, et même avec le théisme chrétien. On peut regarder cette direction de la droite hégélienne comme une transformation du système de Hegel dans un sens théiste, et comme une sorte de rapprochement des thèses fondamentales de la métaphysique chrétienne, touchant l'existence personnelle et les attributs de Dieu, l'immortalité de l'âme humaine et l'existence de la vie future. Les principaux représentants de cette phase de la droite hégélienne, sont :

a) *Hermann Fichte*, auteur de différents ouvrages écrits dans ce sens, et particulièrement d'une anthropologie publiée sous le titre de *Doctrine sur l'âme humaine*, et qui n'est que le développement des idées contenues dans le volume intitulé : *L'idée de la personnalité et de la permanence individuelle.*

b) *Ulrici*, qui, après avoir écrit sur le principe

et la méthode de la Philosophie de Hegel, la développa dans un sens contraire au panthéisme rigoureux, et avec une tendance au théisme dans certaines de ses œuvres, notamment dans celles qui ont pour titre : *Dieu et la nature*, et *Corps et âme.*

c) *Weisse* qui, dans sa dogmatique philosophique, ou *Philosophie du Christianisme*, tenta de transformer les dogmes chrétiens d'après l'inspiration hégélienne, et en leur donnant une signification plus naturelle, plus scientifique et plus rapprochée de la réalité historique. Dans son *Idée de la Divinité*, et dans ses *Fondements de la Métaphysique*, Weisse s'exprime dans un sens plus déiste et plus chrétien que son inspirateur et maître Hegel.

L'autre direction de la droite hégélienne est la direction que l'on pourrait appeler *philosophico-théologique*, qui aspire à concilier la Philosophie avec la Théologie, et s'efforce d'expliquer les dogmes révélés à l'aide de la doctrine de Hegel. Le philosophe de Stuttgard avait dit que l'objet et le contenu réel de l'idée religieuse et de l'idée philosophique sont substantiellement identiques ; ils se distinguent seulement d'une manière accidentelle, en ce sens que la religion se meut dans la sphère de l'image ou du symbole, tandis que la Philosophie ou science absolue se meut dans la sphère de la réalité objective, ou, si l'on veut, dans la sphère de l'intuition de l'identité absolue.

De nombreux théologiens protestants, pris d'enthousiasme pour cette théorie hégélienne de l'unité substantielle et de la différence accidentelle de la religion et de la science, la prirent comme point de départ de leurs spéculations, et ils élevèrent sur cette base des systèmes plus ou moins ingénieux dans le but de démontrer l'harmonie complète de la Philosophie et de la Théologie chrétienne, et la quasi-identité entre la science humaine et le dogme divin. Comme cela était à prévoir, ces tentatives pour harmoniser la Philosophie hégélienne avec la doctrine de l'Évangile, et pour expliquer les dogmes et les mystères du christianisme par l'idée de Hegel, aboutirent à une espèce de syncrétisme hybride, dans lequel le contenu réel et la valeur historique des dogmes chrétiens s'évanouissent, absorbés dans les formules de la conception idéaliste du philosophe de Stuttgard. A ce point de vue, cette phase de la droite hégélienne peut être regardée comme la préparation logique de la théologie semi-rationaliste de Bruno Bauer et de l'école critique de Tubingue, dont la dernière conséquence est le protestantisme libéral de nos jours, qui n'a de chrétien que le nom.

Les principaux représentants de la phase philosophico-théologique de la droite hégélienne sont:

a) *Daub*, qui, après s'être inspiré successivement de Kant et de Schelling, embrassa avec enthousiasme, dans la dernière et plus importante étape de sa vie intellectuelle, les idées de Hegel, et con-

sacra toutes ses forces et tous ses écrits à appliquer la spéculation hégélienne à la théologie et aux dogmes du christianisme. Ainsi le théologien allemand, après avoir affirmé que Dieu se révèle à lui-même dans la raison de l'homme, ajoute que cette révélation de Dieu dans l'esprit humain est ce qui constitue l'essence, ou, à tout le moins, le fondement immédiat de la religion, qui est comme la conscience que Dieu a de lui-même dans l'homme. Cette conscience, et, par conséquent, la religion prise en général, est soumise à une série de vicissitudes, et elle revêt différentes formes, suivant les conditions des temps et des peuples, jusqu'à ce qu'elle devienne la religion chrétienne, en qui elle acquiert la forme parfaite et définitive, et revêt le caractère de religion de l'Absolu.

Daub continue à exposer ou plutôt à défigurer de la sorte les dogmes chrétiens, et dans ce travail il laisse de côté l'Écriture Sainte et la critique historique, pour s'en tenir presque exclusivement aux spéculations hégéliennes.

b) *Marheineke* est peut-être le représentant le plus authentique et le plus complet de la phase philosophico-théologique de la droite hégélienne. Pendant la première moitié de sa vie littéraire, sa pensée flotte entre Schelling et Schleiermacher, et il s'inspire de ces deux auteurs et de Kant ; mais à dater de 1820 et surtout à partir de la seconde édition, en 1827, de son ouvrage capital : *Doctrines fondamentales de la dogmatique chrétienne considérée comme science*, Marheineke nous ap-

paraît complètement dominé par la Philosophie hégélienne. Pour ce philosophe, elle est la Philosophie définitive ; de plus, en sa qualité de professeur, il consacra un cours spécial à exposer et à enseigner l'application de la Philosophie de Hegel à la Théologie.

Conformément à ses convictions hégéliennes, Marheineke enseigne que l'idée de Dieu, idée mère de la théologie, est, non une simple représentation, mais l'essence divine elle-même, immanente dans la pensée de l'homme, et que, comme la science absolue et générale est le développement logique de l'Idée, ainsi la science dogmatique et théologique est le développement de l'Idée considérée comme Dieu. Cette Idée-Dieu, considérée dans son existence abstraite, comme substance infinie en elle-même, indifférente et impersonnelle, forme l'objet de la première partie de la science dogmatique. La seconde traite de l'Idée divine, en tant qu'elle se manifeste dans le Fils, dans le monde et dans l'homme-Dieu ; enfin, la troisième partie de la science dogmatique a pour objet la connaissance de Dieu comme Esprit absolu et universel, grâce auquel l'Idée acquiert la conscience définitive et absolue d'elle-même dans l'Église.

Le Christianisme est la synthèse du fini et de l'infini, et son caractère essentiel est la divinisation de l'homme et l'humanisation de Dieu ; ce sont là des corollaires logiques de l'identité réelle et primitive de l'infini et du fini. Dieu et

l'homme sont deux éléments de l'Idée, deux phases de l'esprit absolu. L'état d'innocence est l'identité primitive de l'esprit fini et de l'esprit infini qui n'est pas encore en possession de la conscience.

La création est éternelle comme l'Idée, et celle-ci, sans la création qui lui donne un corps dans la nature et une vie consciente dans l'homme, serait une pure abstraction. Cela, en langage clair, veut dire qu'il n'y a pas d'autre création que l'évolution dialectique de l'Idée dans la logique, dans la nature et dans l'esprit.

Marheineke continue à exposer de la sorte dans un sens hégélien, le mystère de la Trinité, le péché originel, l'Incarnation, et les autres dogmes principaux du Christianisme ; il est inutile de faire remarquer que sa Christologie est une Christologie essentiellement hégélienne.

c) La direction hégélienne inaugurée par Daub, et largement developpée par Marheineke, fut aussi appliquée et défendue par divers autres écrivains allemands : citons surtout *Gœschel*, qui, dans son interprétation des dogmes chrétiens, quoique hégélien au fond, se rapproche cependant davantage de la vérité théologique, et n'est pas aussi panthéiste et idéaliste que Marheineke. On peut en dire autant de *Rosenkranz*, l'un des disciples les plus enthousiastes de Hegel, et l'un de ceux qui ont su appliquer avec le plus d'habileté les principes de la Philosophie à la science théologique. *Schaller*, bien que s'inspirant de la

Philosophie de Hegel comme les autres représentants de la droite hégélienne, combattait, dans son *Christ historique*, les exagérations et les théories mystiques de Strauss. Enfin, *Hasse* essaya d'expliquer l'histoire de l'Église à l'aide des catégories logiques de l'Idée hégélienne.

§ XV. — LA GAUCHE HÉGÉLIENNE.

Lorsque la fermentation des esprits, provoquée par l'apparition de quelque grand système philosophique, donne naissance à des écoles différentes, il arrive d'ordinaire que ces écoles, d'abord divergentes et opposées, avec le cours du temps et le choc des idées, se combinent, s'unissent, au point que l'une d'entre elles, l'emportant sur les autres, les domine, les absorbe, et finit par les transformer en sa propre substance.

C'est là ce qui arriva pour la Philosophie hégélienne. Sollicitée au commencement dans un sens opposé par la droite et par la gauche, elle finit par céder à cette dernière. Il n'en pouvait être autrement; car si les choses tombent du côté où elles penchent, la droite hégélienne qui portait dans son sein le panthéisme et le rationalisme naturaliste, devait incliner vers la gauche et finir par s'identifier avec elle. Le symbolisme scientifique de Marheineke et l'application des catégories hégéliennes aux dogmes et à l'histoire du Christianisme, entraînait le système vers la gauche ; mais

ce mouvement s'accentua encore grâce aux écrits de Bruno Bauer et aux travaux de l'école de Tubingue.

Les attaques de Bauer contre la théologie chrétienne, ses satires contre les tendances abstraites et l'idéalisme métaphysique et théologique de la pensée allemande, diminuèrent la distance qui séparait la droite de la gauche, et firent pencher la balance du côté de celle-ci.

Les travaux historico-critiques de l'école de Tubingue, et principalement ceux de son chef Bauer, abrégèrent encore cette distance, à tel point que la droite hégélienne finit par tendre la main à la gauche, et par se confondre avec celle-ci dans la personne et dans les écrits de Strauss. On sait que la critique naturaliste et systématique de l'école de Tubingue sur les fondements et les sources du christianisme, aboutit, comme à sa conclusion légitime, à la négation du surnaturel, et la négation du surnaturel est comme la première étape de la gauche hégélienne.

§ XVI. — STRAUSS.

David Frédéric *Strauss* naquit en 1808 ; après avoir fait ses premières études académiques au séminaire de Blaubeuren, il alla à Tubingue, où la lecture de la *Phénoménologie* de Hegel lui inspira un grand enthousiasme pour ce philosophe ; on croit même qu'il fit un voyage à Berlin afin de voir

ce maître, mais Hegel était mort depuis quelques jours.

Quoi qu'il en soit, Strauss publia en 1835 sa *Vie de Jésus*, qui produisit une sensation profonde et qui provoqua de vives polémiques en Allemagne. Dans cet ouvrage qui est une évolution progressive de l'école de Tubingue, Strauss attaque le surnaturel chrétien dans sa racine même, et il s'efforce de prouver que les écrits de l'Évangile sont de simples mythes plus ou moins poétiques. Le Christ des Évangiles, l'Homme-Dieu des apôtres et des premiers chrétiens, l'Incarnation, la Résurrection, l'Ascension, les autres miracles ne sont que des allégories, produit de l'imagination, des légendes populaires qui sont dépourvues de toute réalité historique.

A la suite des attaques vigoureuses que dirigèrent contre la *Vie de Jésus*, plusieurs théologiens, non seulement catholiques, mais encore protestants, comme Hengstenberg, Müller et Ullmann, Strauss modifia quelques-unes de ses affirmations, et fit certaines concessions à ses adversaires; mais les persécutions et les difficultés qu'il éprouva de la part du pouvoir public et des universités irritèrent son orgueil, et furent cause que, dans sa quatrième édition, il retira toutes les concessions faites dans les précédentes, et qu'il se prononça dans un sens encore plus rationaliste et plus radical qu'auparavant.

A partir de ce moment, Strauss qui, jusqu'alors, s'était mu dans la sphère rationaliste de l'école

de Tubingue, s'appropria ses idées les plus avancées, et se rapprocha de plus en plus de la gauche hégélienne, accentuant chaque jour davantage ses négations sur Jésus-Christ et sur la religion, tendant à diviniser l'humanité, et à substituer son culte et son adoration au culte et à l'adoration de Dieu.

Poussé par la force même des choses et par la logique, Strauss finit par s'établir au cœur même de la gauche hégélienne, et se fit l'écho des idées les plus radicales de cette école. Son livre, *L'ancienne et la nouvelle foi*, publié par notre auteur en 1872, est un programme d'athéisme, une profession de foi inspirée par le matérialisme. Voici ce qu'il y enseigne de la façon la plus explicite :

a) Que l'existence d'un Dieu personnel, conscient, supérieur au monde et à l'homme, est une illusion anthropomorphique, le résultat de l'ignorance et de la terreur des hommes en présence des grandes forces de la nature.

b) Qu'il n'y a pas d'autre Dieu que l'Univers, c'est-à-dire une collection infinie de globes qui se succèdent les uns aux autres dans l'éternité du temps et dans l'infinité de l'espace ; tout y est soumis à des lois nécessaires et éternelles, à une série innombrable de changements, de vicissitudes, d'états, de gradations, de naissances, de destructions et de renouvellements successifs.

c) Que l'origine de la vie sur notre globe, la formation des espèces végétales et animales, l'origine et la constitution de l'homme, se sont ac-

complies, comme l'enseigne Darwin, auteur que Strauss élève jusqu'aux nues, parce que, d'après lui, il nous a donné la clef de l'énigme de la vie au moyen de la lutte pour l'existence, et parce que son système rend inutile l'existence du miracle, c'est-à-dire, l'action transcendante d'un Dieu personnel, créateur du monde et de la vie.

d) Que l'union de l'âme humaine avec le corps est de telle nature et si indissoluble que la première ne peût ni se concevoir ni exister sans le second. Tout ce que l'on conçoit comme immatériel ou incorporel, est néant, et est dépourvu de toute réalité. On conclut de là que la prétendue spiritualité de l'âme qui sert de base pour prouver son immortalité, est une pure illusion de l'imagination, comme l'est d'ailleurs l'idée de Dieu, en tant qu'être personnel, libre, et substantiellement distinct du monde.

e) Que l'on doit par conséquent tenir pour erronée, pour illusoire et pour égoïste, la croyance en une vie future, dans laquelle l'homme recevrait la récompense ou le châtiment de ses œuvres pendant la vie actuelle. La crainte de la mort est une crainte vaine et ridicule, parce que l'homme, en mourant, ne fait qu'entrer en possession d'une autre phase de la vie universelle ; il persévère sous une autre forme dans le Cosmos infini, et il réapparaît comme un mode nouveau de l'Être-Tout, de l'Être-Univers dans le cycle éternel et infini de ses évolutions.

Avant de terminer, nous voulons appeler l'at-

tention du lecteur sur l'affinité qui existe entre la conception philosophique de Strauss et celle de Hegel, affinité qui justifie en une certaine manière la dénomination de *hégélienne* attribuée à la gauche, dont les idées sont celles du matérialisme et de l'athéisme. Pour défendre ces idées, il suffit à Strauss d'appliquer à l'Univers ce que Hegel applique à l'Idée, en y ajoutant certaines modifications et quelques additions empruntées au darwinisme. A ce point de vue, l'hégélianisme est le précurseur légitime, et la gauche hégélienne est la source réelle, quoique non unique, du matérialisme contemporain.

Strauss, nous l'avons déjà dit, marque la transition de la droite hégélienne à la gauche. A sa *Vie de Jésus*, à sa *Dogmatique*, et à quelques autres écrits qui flottent encore sur la frontière des deux tendances, succède, en dernier lieu, après divers essais préparatoires, l'*Ancienne et Nouvelle Foi*, qui est le testament matérialiste de son auteur.

§ XVII. — AUTRES REPRÉSENTANTS DE LA GAUCHE HÉGÉLIENNE.

A cause de son importance littéraire, du nombre de ses écrits et des bruits qu'ils firent autour d'eux, Strauss mérite la première place parmi les représentants de la gauche hégélienne ; mais il

n'est ni le seul, ni le premier dans l'ordre chronologique.

A côté de Strauss et de quelques autres qui le précédèrent, les écrivains suivants, sans parler d'autres plus obscurs, développèrent les doctrines de la gauche hégélienne :

a) *Feuerbach* (1804-1872) qui, après avoir étudié la théologie à Heidelberg, où Daub lui communiqua son enthousiasme pour la Philosophie de Hegel, vint à Berlin, à l'âge de vingt ans, dans le but de connaître l'auteur de la *Phénoménologie*, et d'entendre ses leçons. Après la mort d'Hegel, tandis que les théologiens et les philosophes de la droite communiquaient à l'hégélianisme une direction relativement chrétienne, Feuerbach, lui imprimant un mouvement en sens inverse, en déduisait, peut-être avec plus de logique que les premiers, l'anthropolâtrie et le sensualisme matérialiste, et, comme conséquence dernière, les négations les plus radicales du Christianisme.

En 1839, il publia, *sur la Philosophie et le Christianisme*, un travail dans lequel il établit que la Philosophie hégélienne est incompatible avec le christianisme ; il préparait ainsi les esprits à son œuvre capitale, *L'essence du Christianisme*, qui est l'expression la plus authentique et la plus complète de sa pensée philosophique.

La religion, dit Feuerbach dans ce livre et dans quelques autres écrits qui le suivirent, n'est pas autre chose qu'une hallucination de l'homme, qui, dans son désir inné de s'élever et de jouir, s'ob-

jective à lui-même, transporte à un objet qui n'existe pas, ses propres désirs et les aspirations égoïstes de son cœur. De là vient que l'homme s'adore et se glorifie lui-même quand il croit adorer et glorifier Dieu. Donc, il n'y a pas d'autre Dieu réel et objectif que l'homme ; il n'y a pas d'autre religion que l'humanisme ; il n'y a pas d'autre science théologique que l'anthropologie. Si l'homme se distingue en quelque chose des bêtes, c'est précisément parce qu'il a la faculté de s'objectiver, de se connaître et de s'adorer comme Dieu, et la science consiste à reconnaître que Dieu n'est pas autre chose qu'un nom nouveau et spécial que l'homme se donne à lui-même en s'objectivant, mais sans réalité distincte de l'homme. Si la foule et le vulgaire adorent Dieu et lui rendent un culte comme à l'Être suprême, supérieur au monde et distinct des autres êtres, c'est parce qu'ils ignorent que Dieu, comme essence distincte de l'homme, est un vain nom ; c'est parce que la science ne leur a pas enseigné que Dieu est une simple *objectivation* de l'homme, qui est le seul Être suprême, réel et véritable.

Les rapports nécessaires et intimes qui existent entre la négation de Dieu et la négation du spiritualisme chrétien, entraînèrent Feuerbach à l'affirmation du sensualisme matérialiste. « La nouvelle Philosophie », nous dit-il dans ses *Fondements de la Philosophie de l'avenir*, « fait de l'homme, en y comprenant la nature comme base de l'homme, l'objet unique, universel et suprême de la Philo-

sophie ; l'anthropologie donc, qui comprend la psychologie, est la science universelle ».

L'anthropologie, à laquelle fait allusion le philosophe allemand, est une anthropologie informée par le sensualisme, car Feuerbach ajoute que « vérité, réalité et monde des sens, sont choses identiques... et que là où il n'y a pas de sens, il n'y a pas d'être, il n'y a pas d'objet réel ».

Appliquant cette doctrine à l'esthétique, le disciple et l'admirateur de Hegel nous dit que « l'objet de l'art est l'objet de la vue, de l'ouïe et du tact ». Poussé par la logique et s'avançant de plus en plus sur le chemin de la matière et des sens, Feuerbach finit par affirmer « que cela seul existe, qui produit un sentiment de jouissance », et que l'homme n'est pas autre chose que ce qu'il mange.

b) *Max Stirner*, dans son livre : *L'individu et ses attributs*, *der Einzige und sein Eigenthum*, développa dans un sens plus radical encore les idées de Feuerbach, particulièrement en ce qui touche à la divinisation de l'homme et à la négation de Dieu.

Pour Stirner, l'homme est tout, il est l'être suprême, et au-dessus de l'homme composé de matière et de sens, il n'y a rien. Ce que l'on appelle esprit est une illusion de l'imagination sans réalité ni consistance ; la pensée est une des formes de la matière, une sécrétion, une émanation subtile du cerveau, comme le parfum qu'exhale la fleur. Stirner conclut en affirmant qu'il « n'y a

dans le monde de réel que le moi et les aliments qui me nourrissent ».

c) Arnold *Ruge* (1802) et Georges Frédéric *Daumer* développèrent les doctrines de la gauche hégélienne dans un sens encore plus radical que Stirner et Feuerbach, au moins dans l'ordre religieux et politico-social ; car, en ce qui touche à la Philosophie, il n'y avait presque rien à ajouter. Le premier, reproduisant dans toute leur crudité les anciennes théories des atomistes, ne voit dans la religion que le produit d'une crainte superstitieuse et de l'astuce des prêtres. Le Christianisme est une simple rénovation du boudhisme, et Jésus-Christ est un mythe qui figure la lutte entre l'été et l'hiver.

Il n'y a d'autre Être suprême que l'homme, d'autre bien suprême que l'État libre, d'autre prospérité que celle qui résulte du progrès de l'industrie, d'autres consolations et d'autres espérances que la certitude et la conviction que tout finit avec la mort.

Les idées de Daumer, dans la première époque de sa vie, coïncident avec celles de Ruge; on peut les ramener à l'affirmation des jouissances et à la réhabilitation de la chair, élément unique du bien pour l'homme, et principe unique de la religion dans l'avenir.

Comme nous l'avons dit, ces idées appartiennent à la première époque de la vie intellectuelle de Daumer, qui se convertit plus tard à la religion catholique, négation radicale de pareilles théories.

On voit que le caractère dominant de la gauche hégélienne, c'est la haine de la religion chrétienne, à laquelle se subordonnent toutes les affirmations matérialistes et athées. A ce point de vue, on peut dire que la gauche hégélienne a cessé d'exister comme telle ; cependant, elle vit toujours quant à son essence, parce que son esprit de haine sectaire contre la religion de Jésus-Christ est au fond de l'Internationale, de la démocratie radicale et du nihilisme.

Aussi peut-on, à bon droit, regarder Hegel[1] comme le père légitime de ce radicalisme religieux, politico-social et philosophique qui agite aujourd'hui les hommes et les peuples ; ce radicalisme, en effet, issu de la gauche hégélienne, représente l'une des phases du *procès* dialectique de l'Idée, l'évolution suprême de celle-ci sur ce triple terrain.

Bien que Proudhon appartienne aussi à la gauche hégélienne, nous nous réservons d'exposer ses idées lorsque nous parlerons de la Philosophie en France, d'après la méthode que nous nous sommes proposé de suivre dans cette dernière partie de l'histoire de la Philosophie.

§ XVIII. — KRAUSE.

Tandis que la pensée hégélienne absorbait l'attention publique des hommes de lettres, et que le nom de Hegel servait de centre de ralliement à

différentes écoles, mourait *Krause* (1781-1832), son contemporain, qui représente une phase nouvelle du panthéisme germanique. Son nom, son système et ses écrits [1], assez inconnus pendant sa vie et même après sa mort, prirent une certaine importance, grâce à la propagande active de quelques partisans de sa doctrine. Introduite en Espagne par Sanz del Rio, soutenue et propagée activement par ses disciples, favorisée par l'esprit rationaliste et anticatholique qu'elle porte dans son sein, elle compte en Belgique et en Allemagne de fidèles disciples, parmi lesquels on peut distinguer Léonhardi, Lindemann, Altmeyer, Oppermann, Röder, Bouchitté, Ahrens, Tiberghien, etc.

La doctrine générale de Krause peut être ramenée aux points suivants :

La science, pour être digne de ce nom, pour être une véritable science, doit être une et complète ; elle doit constituer un tout organique, informé et vivifié par un seul principe, à la fois principe de l'être et de la connaissance ; en effet, l'unité de la science ne peut être une unité véritable qu'à la condition que l'objet fondamental de la science soit un ; mais l'on ne doit pas pour cela croire que la science et son objet excluent la pluralité et la variété ; parce que dans un tout organique l'unité

1. Les écrits de Krause sont assez nombreux. Parmi les plus importants, nous pouvons citer : *Essais d'un système de Philosophie. — Système de morale. — L'Idéal de l'humanité. — Leçons sur le système de Philosophie. — Système de la Philosophie du droit. — Leçons sur les vérités fondamentales de la science*, etc., etc..

du principe vital et de la science n'exclut pas la variété des manifestations de la vie, ni la pluralité des phénomènes.

On conclut de là que la fonction propre, que le caractère distinctif de la science, consiste dans la connaissance de la chose, principe un et fondamental de l'être et de la connaissance, c'est-à-dire, de toutes les vérités contenues dans une première vérité scientifique, et de tous les êtres contenus dans un premier être.

La méthode pour construire cette science une et complète, appelée aussi par Krause harmonisme et synthétisme absolu, embrasse deux procédés, l'un *analytique* ou subjectif, l'autre, *synthétique* ou objectif. Avec l'aide du premier, notre raison s'élève peu à peu, au moyen des concepts préscientifiques et des perceptions plus ou moins claires des sens, du *moi*, premier principe chronologique, et élément subjectif du mouvement constructeur de la science, jusqu'à Dieu, principe un et logique, objet un, fondamental et universel de la science.

Le point de départ de la science dans le procédé analytique, pour arriver au principe essentiel de la science une et complète, c'est l'intuition du *moi*, mais qu'on le comprenne bien, non du moi corps, esprit actif ou passif, réalité pensante, sensitive ou volitive, sujet ou objet, mais du moi pur et indéterminé.

En analysant, en déterminant et en comparant ce que la conscience, la raison et l'expérience décou-

vrent au dedans et au dehors du moi, l'homme acquiert la conviction, bien qu'antiscientifique, ou, si l'on veut, la présomption de l'existence de la Raison ou Esprit, de la Nature et de l'Humanité, qui constituent les trois royaumes de l'être, infinis, chacun dans son genre, et contenant, chacun, un nombre infini d'êtres de son ordre ; par exemple, le nombre des esprits finis contenus dans l'Esprit est infini.

Ce triple concept de l'Esprit, de la Nature et de l'Humanité, auquel arrive l'entendement par des évolutions logiques, bien que préscientifiques, fait surgir spontanément le pressentiment d'un être infini, absolu et supérieur aux trois êtres dont nous venons de parler, et en qui ils ont leur fondement et leur essence ; cet être n'est pas autre que Dieu lui-même, dont l'essence est toute essence, et en dehors duquel il n'y a rien.

Ici se termine le *processus* subjectivo-analytique, et commence le *processus* objectivo-synthétique, qui constitue à la fois la partie la plus importante et la plus faible du système de Krause. Sans savoir ni pourquoi, ni comment, par une transition entièrement gratuite et arbitraire, le simple pressentiment prescientifique de Dieu, comme fondement essentiel des trois êtres indiqués, comme essence une et totale, de laquelle l'Esprit, la Nature et l'Humanité sont des déterminations nécessaires et essentielles, se transforme tout à coup en intuition de Dieu, essence une, infinie et absolue, de laquelle la Nature, l'Esprit et l'Hu-

manité sont de pures déterminations ; de telle sorte que Dieu, comme Être un et absolument infini, est tout ce qui existe ; il est l'*Être-Tout*, en dehors de qui rien n'existe.

Une fois arrivés à l'intuition de l'Être ou de Dieu, terme du mouvement analytique et en même temps principe du mouvement synthétique, et, par conséquent, nœud commun de tous les deux, Krause et ses disciples, suivant la voie synthétique, essaient de transformer en conclusions scientifiques, les anticipations antérieures subjectivo-scientifiques, et d'autre part, ils se font l'illusion de croire qu'ils pourront construire la science une et complète comme organisme systématique et complet de la vérité, d'une manière harmonique à l'organisme systématique de l'objet ou de l'être. Le fondement un, identique et essentiel de ce double organisme, est Dieu, organisme infini et absolu de l'être et de la connaissance.

Comme applications de ce principe, Krause et son école établissent les thèses suivantes :

a) Dieu est l'essence une, infinie et totale, en dehors de laquelle il n'y a rien : il est l'être indéterminé et infini, tout l'être, et, par conséquent, *il est tout ce qui est, il est immanent en toutes choses ;* cependant, si l'on compare cet être à la Nature, à l'Esprit et à l'Humanité, en tant qu'ils représentent des essences déterminées et finies, on peut l'appeler transcendant, et dire qu'il est distinct du monde. Néanmoins, cette transcendance et cette distinction sont plus nominales que

réelles, attendu que la relation du monde à Dieu est comme la relation de la partie au tout, ce qui exclut la véritable transcendance, et ce qui ne permet pas de dire que le monde est autre par rapport à Dieu : *Pour la Nature, il y a un autre, c'est l'Esprit : pour Dieu, il n'y en a point.*

b) L'essence de Dieu considérée comme essence une, totale et infinie, contient en soi tous les êtres finis, non seulement comme la cause contient l'effet, mais comme le tout contient la partie, et comme être identique et *non-autre* par rapport au monde ; elle est aussi la vie et l'organisme de tous les êtres finis. Il suit de là que la vie de Dieu contient en elle-même la vie de la la raison, de la nature et de l'esprit. Mais cette vie de Dieu n'est ni une, ni immuable; tout au contraire, elle est produite librement par Dieu même, de telle sorte qu'elle est dans un *fieri perpétuel*, et comme la vie de l'homme est contenue essentiellement dans la vie de Dieu, il suit de là que pour l'homme, vivre, c'est réaliser l'essence divine, en transformant en acte ce qu'il y a en elle de possible et de virtuel. La volonté libre de l'homme implique un pouvoir éternel (parce que éternelle et divine dans son essence est la vie de l'âme) en vertu duquel elle communique l'existence et la réalité à tout ce qui était purement possible.

c) Cette théorie de la vie et de son développement en Dieu et dans l'homme, n'a rien d'étrange, attendu que Dieu est le fondement temporel de

sa vie même, et qu'il se détermine lui-même dans le temps, en réalisant son essence, au moyen de déterminations infinies.

d) La liberté humaine ou finie, qui n'est qu'un développement et une réalisation de l'essence et de la vie de Dieu, est produite éternellement en Dieu et par Dieu ; il faut inférer de là que même le mauvais usage de cette liberté est produit en Dieu par Dieu.

Le bien est l'essence même de Dieu, essence que celui-ci réalise dans la vie au moyen de déterminations et de développements successifs et permanents dans le temps. Et comme la vie et la liberté de l'homme sont une partie, une détermination de la vie et de la liberté de Dieu, le bien pour l'homme consiste à réaliser une partie de l'essence de Dieu. De là l'impératif catégorique du précepte fondamental de l'ordre éthique : il faut vouloir et opérer le bien parce qu'il est le bien, parce qu'il est une partie de l'essence divine réalisable dans le temps.

La doctrine que nous venons d'exposer contient seulement les lignes générales de la doctrine de Krause. Nous passons sous silence d'autres points moins fondamentaux, et qui sont des conséquences plus ou moins immédiates et logiques des principes établis. Tels sont, l'éternité de la matière, la négation de la création *ex nihilo*, la préexistence *ab æterno* des âmes humaines, la poursuite par celles-ci d'un idéal infini et par conséquent impossible à atteindre, l'origine sponta-

née du langage, et quelques autres thèses analogues que nous rencontrons chez Tiberghien, Sanz del Rio, et chez quelques autres disciples de Krause.

Parmi ces thèses accessoires, il en est une sur laquelle nous devons attirer l'attention, à cause de ses relations avec cette superstition de nos jours que l'on appelle spiritisme. Cette thèse a trait à l'existence et aux transformations des âmes humaines sur les différents points de l'espace et du temps, à l'existence d'humanités partielles dans les différents corps célestes, dans lesquels s'accomplit le développement progressif et graduel de la vie humaine, en union toutefois avec les autres humanités partielles, de telle sorte que l'humanité universelle se trouve distribuée et comme disséminée dans les astres habitables, où chaque humanité partielle possède une vie relativement indépendante et propre, gardant en même temps conscience de son union avec les autres humanités partielles, reconnaissant qu'elle est une partie du *tout-humanité*, une phase de la vie universelle humaine, laquelle est une et identique considérée comme vie de l'Humanité, au milieu des transformations et des phases diverses qu'elle offre dans les humanités partielles distribuées dans les corps célestes.

Les disciples de Krause qui ont caressé avec une certaine prédilection les théories du maître, n'ont point oublié d'en tirer les applications auxquelles elle se prête. La plus importante est peut-être la négation de l'immortalité de l'âme dans le sens

propre du mot, et la négation de la vie éternelle comme récompense de la vertu pratiquée dans la vie présente. En effet, si cette vie n'est que l'une des étapes infinies que notre âme doit parcourir à travers des mondes infinis et des transformations sans terme, il est clair que l'immortalité personnelle, au sens strict, n'est qu'une illusion. Sanz del Rio, commentant l'*Idéal de l'Humanité*, nous dit expressément que « l'Humanité est destinée à renaître et à revivre une infinité de fois en des mondes infinis ; elle n'arrivera jamais à la possession absolue de son objet, dans le sens vulgaire du mot ».

Puisque l'âme est immortelle, écrit Tiberghien, un autre fidèle disciple de Krause, elle doit continuer dans le ciel le développement acquis dans la vie terrestre qui est elle-même le développement d'une vie antérieure. « Les faits de la vie présente », ajoute-t-il, « sont la conséquence d'une activité antérieure, et le prélude d'une activité future. Les terres célestes sont le théâtre de ces vies successives. Tout s'enchaîne dans l'espace et dans le temps. Comme la terre n'est pas tout le monde, la vie terrestre n'est pas toute la vie.... La terre est une planète, et la vie terrestre est une étape dans la série des développements de l'âme ».

Il est superflu de faire remarquer que cette théorie a une grande affinité avec certaines théories spirites, qui en sont la conséquence logique. La partie que nous pourrions appeler métaphysique du spiritisme, consiste dans l'hypothèse que nos âmes sont soumises à une série successive

d'incarnations et de réincarnations, de naissances et de renaissances, qui répondent à diverses phases et à différents états de son activité. C'est bien là le fond de la théorie krausiste : Tiberghien nous dit que « *cette loi s'applique aux incarnations successives de l'âme* » ; *d'après lui, la mort est une renaissance, et cette renaissance dans un autre milieu, aura sans doute les mêmes conséquences pour notre activité future, que la naissance pour notre activité présente.*

§ XIX. — CRITIQUE.

La conception philosophique de Krause est, à notre avis, un essai de conciliation entre le panthéisme et le théisme chrétien : c'est à cela que l'on doit attribuer et le bruit qu'elle a fait et ses erreurs. En effet, une tentative dont le but était d'harmoniser, de concilier et de fondre en un même système des choses absolument incompatibles devait avoir un grand retentissement. Tous les efforts de Krause et de ses disciples n'arriveront pas à combler l'abîme profond qui sépare le théisme chrétien du panthéisme. Le théisme chrétien, qui affirme la pluralité des essences finies et leur distinction réelle et substantielle de l'essence et de l'existence de Dieu ; le théisme chrétien, qui affirme la transcendance parfaite de Dieu ; le théisme chrétien qui affirme que le monde et que tous les êtres qu'il contient, y com-

pris la matière, ont commencé à exister avec le temps et non de toute éternité, et ont été tirés du néant, implique la négation radicale du panthéisme, dont la thèse affirme avec l'unité d'essence constituant le fond essentiel de toutes choses, en dehors de laquelle il n'y a aucune essence qui soit *autre* et distincte d'elle, l'immanence de la substance divine dans le monde, l'éternité de celui-ci et de la matière, et nie la production *ex nihilo*. Le système de Krause qui contient toutes ces affirmations, est un système essentiellement panthéiste, malgré tous les efforts contraires, et en dépit du soin qu'il met à employer des formules semblables à celles du théisme chrétien, pour exprimer les relations entre le monde et Dieu.

« Le monde », dit Tiberghien, « n'est pas hors de Dieu, mais *en* Dieu ; le monde n'est pas par lui-même, mais *par* Dieu. Les rapports du monde avec Dieu sont des rapports... de l'effet à la cause, de la *partie au tout*, des rapports de la créature au Créateur ». Or, le théisme chrétien n'admet pas que les rapports du monde avec Dieu soient des rapports de la *partie au tout* :

a) Parce que, pour le théisme chrétien, Dieu est *quid simplicissimum*, excluant toute composition de parties même métaphysiques ;

b) Parce que la substance du monde est absolument distincte de la substance divine ;

c) Parce que la substance du monde est finie dans la durée et a eu un principe, tandis que celle

de Dieu est éternelle et sans commencement.

Ajoutons que la ressemblance entre les formules du panthéisme et celles du théisme chrétien est plus apparente que réelle ; en effet, le sens que l'on doit attribuer à certaines d'entre elles est très différent. Le monde est *en Dieu*, dit le panthéisme krausiste, et il sous-entend qu'il s'y trouve comme l'essence déterminée et particulière dans l'essence indéterminée et universelle, comme la partie dans le tout ; il est le développement substantiel et immanent de l'essence divine ; le théisme chrétien, au contraire, s'il dit parfois que le monde est en Dieu, — locution qu'il n'a pas coutume d'employer, — sous-entend qu'il est en Dieu comme l'effet est virtuellement dans la cause, il veut dire aussi que Dieu renferme, dans la simplicité de son essence, tout ce qu'il y a de perfection et de réalité dans le monde, non par identité d'essence, comme le suppose le krausisme, mais d'une manière éminente et équivalente, *eminenter*. Le monde n'existe pas *à côté* de Dieu, ajoute le krausisme, mais *sous* Dieu : et en parlant ainsi, il veut dire que le monde est *sous* Dieu, parce qu'il est une détermination particulière et finie, mais essentielle et intime de l'essence divine ; et en disant qu'il n'est pas *à côté de Dieu*, il entend signifier par là que l'essence du monde n'est pas une essence substantiellement différente de celle de Dieu, qu'elle n'est pas *autre* que celle de Dieu. Pour le théisme chrétien, ces formules qu'il n'emploie

pas habituellement, sont acceptables seulement dans le sens suivant : le monde n'est pas à *côté de Dieu*, c'est-à-dire, il n'est pas un être indépendant de Dieu et soustrait à son action comme le supposent les Manichéens, mais il est à côté de lui, comme être réel et substantiellement distinct, comme autre que Dieu; et le monde est *sous Dieu*, en tant que l'effet est subordonné à sa cause, en tant que tout être fini est au-dessous de l'être infini, soit parce qu'il est moins parfait que celui-ci, soit parce qu'il en dépend dans son origine, dans son existence et dans sa conservation.

Cela fait comprendre aussi en quel sens le théisme chrétien admet que le monde existe *par* Dieu, non, à coup sûr, que le monde soit un développement nécessaire et éternel de l'essence divine, comme le suppose le panthéisme, mais parce qu'il a commencé à *être* en vertu de la toute-puissance et de la libre volonté de Dieu, et surtout, parce que c'est Dieu qui conserve son être, sa substance et ses forces, en agissant perpétuellement en lui par sa puissance infinie, suivant cet axiome de la théologie chrétienne : *Conservatio est veluti continuata creatio.*

Tout ce que nous venons de dire est également applicable à d'autres formules empruntées au théisme chrétien, et que certains partisans du krausisme ont coutume de citer, sans prendre garde que leur signification n'a rien de commun avec celle que leur attribue le panthéisme [1].

1. Quand, dans l'Écriture par exemple, on lit : *In ipso* (*Deo*) *vivi-*

Le Dieu du théisme chrétien est un Dieu dont l'essence est parfaite et immuable de toute éternité, antérieurement à tout développement dans le temps, tandis que le Dieu du panthéisme réalise dans le temps, et peu à peu, son essence et sa divinité : *Gott in der Einen unendlichen zeit seine ganze Wesenheit, seine ganze Gottheit vollwesenlich darbildet.*

Outre la thèse panthéiste que contient la conception de Krause et qui constitue son vice radical, il y a dans ce système un autre point faible : c'est l'affirmation gratuite de l'intuition de Dieu. Quand, en touchant au terme de l'analyse, Krause nous parle de l'intuition de Dieu (*Anschaung Gottes*) comme résultat de l'ascension subjectivo-analytique et comme principe de la construction synthétique, le philosophe allemand suppose ce qui lui est nécessaire pour élever son édifice, mais il n'en démontre pas la réalité et l'existence, et, par conséquent, il transforme en thèse,

mus et movemur et sumus, cela signifie seulement que Dieu, outre qu'il est l'auteur de la vie, de l'activité et de l'existence de l'homme, outre qu'il les conserve perpétuellement et à chaque instant du temps, agit et influe (*præmotio physica*) comme cause première dans toutes les manifestations vitales de l'homme. Cette interprétation est également applicable à l'Écriture, quand elle dit : *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia ;* en effet, toutes les choses finies sont *ex ipso,* en tant qu'elles reçoivent l'essence et l'existence de Dieu, comme de leur cause exemplaire et efficiénte ; *per ipsum*, en tant qu'elles sont maintenues dans l'existence par l'influx actuel et perpétuel de Dieu ; *in ipso*, en tant qu'elles existent *en* Dieu d'une manière éminente et comme l'effet est contenu dans la cause.

une hypothèse gratuite, et change en vérité axiomatique ce qui était simplement un postulatum.

Au surplus, le système philosophique de Krause, pris dans son ensemble, considéré dans sa méthode et dans ses éléments historiques et intimes représente une espèce de fusion et de conciliation entre l'élément spinoziste [1], le psychologisme cartésien, — dont l'influence se révèle à travers sa méthode subjectivo-analytique, — l'idéalisme panthéiste et intuitif de Schelling, dont les réminiscences et l'esprit se font jour dans la partie analytique et dans la conception cosmologique de Krause, et l'éthicisme naturaliste de Kant, dont l'impératif catégorique de Krause, *ses commandements* de l'humanité et la plus grande partie de ses idées morales sont des dérivations manifestes.

Nous avons dit plus haut que le matérialisme et l'athéisme sont comme la conclusion dernière de l'Idée d'Hegel, dans la gauche hégélienne; nous pouvons dire ici que la superstition spirite est la conséquence logique de l'humanisme universel de Krause, avec cette différence que le spiritisme, considéré sur le terrain de la logique, se trouve plus rapproché du panthéisme krau-

1. Schœlten fait remarquer avec raison, que « le Dieu de Krause n'est pas autre chose que la *substance*, dont les accidents principaux sont la *nature*, l'*esprit* et l'*humanité*, comme pour Spinoza ces attributs principaux se réduisent à la *pensée* et à l'*étendue* » ; il ajoute qu'à ce point de vue, Hegel et les autres représentants du panthéisme sont supérieurs à Krause.

sien, que l'athéisme et le matérialisme de la conception de Hegel.

§ XX. — L'ÉCOLE PSYCHOLOGIQUE.

Je comprends, sous ce nom, les théories plus ou moins systématiques qui virent le jour en Allemagne, après Kant, et dans lesquelles l'élément psychologique, ou apparaît au premier plan, ou joue à tout le moins un rôle important.

En tenant compte des divers éléments soit métaphysiques, soit empiriques, qui se combinent dans ces systèmes avec l'élément psychologique, on peut diviser cette école en divers systèmes que l'on peut réduire aux suivants :

a) Système psychologico-spiritualiste, qui défend l'existence dans l'homme d'une âme spirituelle distincte de la matière.

b) Système psychologico-réaliste, dans lequel l'élément psychologique se trouve modifié par le réalisme métaphysique.

c) Système expérimental ou scientifique, qui résout les questions psychologiques, en employant, dans un sens plus ou moins exclusif, la méthode expérimentale.

Comme nous le verrons, cette école psychologico-expérimentale se divise en deux branches, suivant que l'on accorde une importance plus grande aux forces physiques et chimiques, ou aux phénomènes physiologiques, pour expliquer l'o-

rigine, les formes et le *procès* des phénomènes psychologiques.

d) Système ethnographique, ou psychologie des races humaines, qui a pour objet d'étudier et de déterminer l'influence de l'élément psychologique dans les différentes races humaines, et dans les manifestations religieuses, morales, artistiques, etc., de leur activité.

Ces quatre écoles principales comprennent des subdivisions secondaires que nous omettons. Elles ne rentrent pas dans le cadre d'une histoire élémentaire de la Philosophie, et leur lieu propre est une histoire de la psychologie.

§ XXI. — L'ÉCOLE PSYCHOLOGICO-SPIRITUALISTE. — LOTZE.

La psychologie spiritualiste dans l'Allemagne de nos jours a été défendue par les philosophes catholiques et par les représentants de la droite hégélienne. Nous parlerons des premiers plus loin : quant aux seconds, nous en avons déjà cité plusieurs quand il a été question de la droite hégélienne. Nommons encore, *Perty et Harms*. Le premier, dans son *Anthropologie*, et le second, dans sa *Psychologie*, défendent, comme Ulrici et Hermann Fichte, les solutions principales de la psychologie spiritualiste, bien qu'ils s'écartent, les uns plus, les autres moins, du spiritualisme chrétien.

Ces déviations furent plus grandes dans un philosophe qui vient de descendre au tombeau, et dont nous allons exposer la doctrine psychologique le plus succinctement possible. Son importance scientifique, et ses travaux pour la psychologie spiritualiste en face du matérialisme, méritent cet examen.

Lotze (Rodolphe Hermann), est le nom de ce philosophe remarquable, qui naquit en 1817 à Bautzen, et qui termina en 1839 ses études de médecine et de Philosophie. Disciple, pendant quelque temps, de Wisse, ami et compagnon de Fechner, témoin du mouvement herbartien qui s'accomplissait à Leipzig, Lotze sut s'approprier ce qu'il y avait de bon et de véritablement scientifique dans ces diverses écoles, sans tomber dans leurs exagérations. Lotze cultiva les branches principales du savoir humain, comme le montrent ses écrits métaphysiques (*Metaphisik*, 1841), pathologiques (*Allgemeine Pathologie und Therapie*, 1842), de logique et de physiologie (*Logik*, 1843 ; *Allgem. Physiologie dei Körperlichen Lebens*), d'histoire naturelle et de Philosophie de l'histoire (*Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte*, etc., 1856), d'esthétique (*Geschichte der Aesthetik in Deutschland*), sans parler d'autres écrits sur différentes matières. Ses travaux sur la psychologie, en particulier sa *Psychologie générale* [1], véritable résumé de ses théories, font son

1. Cet ouvrage a été traduit en français en 1876, sous le titre de *Principes de psychologie physiologique*.

mérite principal et son importance historico-scientique.

Ses œuvres sont essentiellement spiritualistes au fond, avec certaines erreurs plus ou moins graves, comme il arrive généralement dans les questions psychologiques et métaphysiques quand la raison se meut en dehors de l'orbite chrétienne. Lotze, après avoir affirmé l'existence de Dieu, la nécessité de la religion et de la morale dans ses écrits métaphysiques, affirme et prouve dans sa *Psychologie*, l'existence de l'âme spirituelle dans l'homme, sa distinction du corps, l'irréductibilité de la pensée aux forces physiques ou chimiques, l'existence du libre arbitre.

Ce qui constitue le véritable mérite de Lotze, ce qui fait sa valeur dans l'histoire de la Philosophie, c'est l'argumentation solide, ce sont les preuves *scientifiques* et expérimentales à l'aide desquelles il établit ces vérités ; c'est aussi la démonstration de l'insuffisance des arguments allégués par le matérialisme. Lotze qui s'était livré avec ardeur à l'étude des sciences naturelles et physiques, qui célébrait avec enthousiasme les découvertes accomplies dans ces sciences, qui mettait en pratique la méthode expérimentale et qui était au courant de toutes les inventions, de toutes les observations et de toutes les théories qui avaient cours de son temps, réunissait toutes les conditions nécessaires pour combattre le matérialisme avec ses propres armes.

C'est ce qu'il fit : que l'on parcoure ses écrits,

particulièrement sa *Psychologie générale*, on le verra suivre pas à pas les arguments du matérialisme, les réduire en poussière, et mettre en relief tout ce qu'ils ont d'osé, d'hypothétique, et surtout de sophistique. Il en va ainsi, par exemple, pour l'argument capital du matérialisme, quand celui-ci prétend prouver que la pensée est une transformation du mouvement local, en se fondant sur l'équivalence des forces physiques et sur la transformation de la chaleur en mouvement, et *vice versa*. Lotze, sans quitter le terrain des faits, et en se contentant de leur appliquer la logique, démontre que « la transformation du mouvement en chaleur, ne peut en aucune manière autoriser l'explication des états de l'âme par une transformation des états physiques ».

Nous avons déjà dit que la psychologie de Lotze, bien que spiritualiste au fond, contient cependant quelques idées peu en accord avec la psychologie chrétienne. Telles sont par exemple les affirmations qui ont trait à l'origine et à la fin de l'âme ; il y a là des questions psychologiques que la raison humaine, abandonnée à ses propres forces, sans le secours direct ou indirect de la révélation, peut difficilement résoudre avec sécurité et avec certitude. La pensée de Lotze flotte indécise et hésitante entre l'affirmation d'une immortalité intime de l'âme, et l'affirmation d'une immortalité extérieure, pour ainsi parler, et accidentelle, la seule, en réalité, qu'il admette, et encore, pas pour tout le monde. D'après le psychologue

allemand, rien ne nous empêche d'affirmer d'une manière générale que toutes les âmes sont mortelles, « mais il peut se faire qu'une âme périssable... jouisse d'une existence indéfinie, à laquelle elle n'aurait par elle-même aucun droit ».

Mais là où Lotze s'écarte d'une manière plus explicite et plus complète de la psychologie chrétienne, c'est lorsqu'il s'agit de résoudre le problème qui a trait à l'origine de l'âme humaine. Un homme naît; l'âme de cet enfant n'est pas une âme nouvelle, et elle ne procède pas de l'âme de ses parents, « *nous dirons que l'étoffe dont cette nouvelle âme est faite... était dans l'inépuisable substance de l'absolu* ». Ainsi, « *on ne peut dire avec les matérialistes que l'âme naît de l'organisme ni qu'elle sort du néant : elle est un produit nécessaire, à la production duquel la raison créatrice universelle est forcée par la force rétroactive d'un moment de ce cours du monde* ».

L'auteur du *Microkosmus* nous dit, entre autres choses, que la liberté de l'homme est essentiellement dépendante de la liberté de Dieu, de telle sorte que la liberté divine est la condition nécessaire de la liberté humaine. Il est à remarquer que, pour Lotze comme pour saint Thomas, la liberté se fonde sur la nature, et que l'acte libre présuppose l'acte nécessaire de la volonté comme nature, loin de l'exclure.

Le professeur de Gœttingue fait des réserves explicites sur les théories imaginées par les suivants de l'école psychologico-physiologiste, pour ex-

pliquer l'origine des êtres organisés et de la vie, et sur leurs idées relatives au lien nécessaire qui, d'après eux, existe entre les caractères des hommes et les conditions physiques, géographiques et climatologiques du pays où ils vivent.

Dans le *Microkosmus*, Lotze modifie, dans le chapitre qu'il consacre à la création de l'homme, ce qu'il avait écrit dans sa *Psychologie générale*, sur l'origine de l'âme, et il commence par reconnaître que sur l'origine et la fin du monde, la raison humaine, les sciences naturelles et l'observation, ne disent rien ou presque rien. Les progrès des sciences ne peuvent éliminer l'idée de création, encore moins démontrer qu'elle ne soit pas intervenue à l'origine des choses.

Les lois de la nature n'excluent ni l'action créatrice, ni l'action continue et conservatrice de Dieu. Il y a plus : la croyance en certaines manifestations spéciales de l'intervention divine, dans la production de l'homme et en d'autres évènements, n'est point sans fondement et s'accorde très bien avec la liberté de l'homme et de Dieu.

Une grande partie, nous pourrions dire, la partie principale du *Microkosmus*, est consacrée à la Philosophie de l'histoire ; comme cette matière ne rentre pas dans le cadre de notre histoire, nous dirons seulement que son auteur établit cinq phases ou cinq formes de développement humain : *a*) la forme intellectuelle ; *b*) la forme industrielle ; *c*) la forme esthétique ; *d*) la forme religieuse ; *e*) la forme politique. Il est inutile de

faire remarquer que Lotze subdivise chacune de ces phases en différentes époques.

Ainsi, par exemple, la phase intellectuelle embrasse une première époque, dans laquelle prédomine l'imagination, et qui se manifeste dans la mythologie; une seconde époque, où prédomine la réflexion sur la nature des choses, et une troisième qui se distingue par l'application de la méthode scientifique.

Certains ont rangé Lotze, malgré ses protestations, parmi les disciples d'Herbart; d'autres en ont fait un partisan de Leibnitz; il en est enfin qui l'ont regardé comme un disciple de Spinoza et de Schelling. Au fond, on peut dire de Lotze qu'il relève de tous ces philosophes et qu'il ne tient à aucun d'eux; en effet, dans sa doctrine et dans ses idées, on retrouve quelque chose de tous ces philosophes, mais combiné avec des idées originales et avec des idées d'autres systèmes. Si ses théories psychologiques et cosmologiques le rapprochent d'Herbart et de Leibnitz, sa manière de concevoir les Monades comme de pures modifications de l'Absolu le rapproche de Spinoza et de Schelling, tandis que sa conception du monde extérieur offre des réminiscences de la théorie idéaliste de Berkeley. En effet, pour le professeur de Gœttingue, le monde de l'espace et de la matière, le monde des corps, n'a pas d'existence par lui-même, il n'en a que par les forces qui en dépendent dans la détermination de leurs phénomènes psychologiques. En d'autres

termes : les phénomènes matériels du monde extérieur sont des manifestations de substances immatérielles et idéales, et celles-ci, à leur tour, ne sont que des manifestations de l'Absolu ou de Dieu. On voit par là que Lotze s'écarte de la Philosophie chrétienne, encore plus en métaphysique qu'en psychologie.

§ XXII. — HERBART OU L'ÉCOLE PSYCHOLOGICO-RÉALISTE.

Le nom d'Herbart, bien que moins célèbre que ceux de Schelling, d'Hegel et de Krause, mérite cependant un rang à part dans l'histoire de la Philosophie, ne serait-ce que pour avoir donné le branle à un certain mouvement de réaction contre les exagérations de l'idéalisme panthéiste. Jean Frédéric Herbart naquit vers 1776 à Oldembourg. Durant le cours de ses premières études, il cultiva la doctrine de Wolff et de Kant, mais en 1794 il entra en relation avec Fichte à l'université d'Iéna, et, à partir de ce moment, unissant l'étude des mathématiques à celle de la Philosophie en vogue, il élabora peu à peu un système original. Après avoir enseigné la Philosophie et la Pédagogie en diverses universités et en quelques collèges, il obtint en 1800, grâce à Guillaume de Humboldt, la chaire de Philosophie de l'université de Kœnigsberg ; il y remplaça Krugg, successeur immédiat de Kant. En 1833, Herbart se

retira à Gœttingue, où il passa les dernières années de sa vie; il mourut en 1841.

L'élaboration des idées et la réorganisation de la psychologie sur la triple base de la métaphysique, de l'expérience et des mathématiques, constituent la méthode et la pensée fondamentale d'Herbart comme philosophe; il accorde une importance spéciale à la métaphysique, qui sert de base et de norme aux autres sciences, qui réunit et contient leurs conclusions. Ainsi, la métaphysique d'Herbart embrasse :

a) La *méthodologie* ou science des principes et des méthodes;

b) L'*ontologie* ou science de l'être, de l'inhérence et du changement;

c) La *synécologie*, ou science du permanent;

d) L'*eidologie* ou science des phénomènes (*von den Erscheinungen*). Le thème fondamental de la métaphysique, d'après Herbart, sa fonction propre et son objet, c'est de préciser et de rectifier l'idée des choses, opération qui présuppose un certain degré de scepticisme dans celui qui commence à se livrer aux investigations philosophiques. Mais ce scepticisme initial disparaît du moment que l'on prend garde, qu'étant donnée l'existence des phénomènes et des apparences, il est nécessaire d'admettre qu'il existe des êtres réels qui contiennent la raison suffisante de ces apparences; en effet, si ces êtres n'existaient pas, leurs apparences n'existeraient pas non plus; si rien n'existe, rien ne peut apparaître; le néant absolu exclut

toute apparence de l'être. Il est vrai qu'une fois admise la réalité objective des choses, reste à résoudre le problème principal, à savoir : si ces choses existent de la manière qu'elles sont pensées et perçues par nous ; si les relations mutuelles qu'elles expriment, particulièrement la relation de causalité, sont réelles et objectives. C'est ici que commence, à proprement parler, le vrai travail philosophique, qui consiste, comme on l'a déjà dit, à analyser, à discuter, à éclaircir les idées universelles qui servent de base aux sciences ; ce travail s'accomplit en expliquant et en résolvant les contradictions et les antinomies que la raison rencontre, à première vue, dans ces idées. Ainsi, par exemple, l'idée d'étendue implique une sorte de contradiction ; en effet, dire chose étendue, c'est dire une chose une et multiple en même temps. L'idée de corps implique aussi contradiction, parce qu'il est simultanément *une* chose (un corps) et *plusieurs* choses (pesanteur, dureté, blancheur, etc.). Il en va de même pour les idées de mouvement, de causalité, même pour l'idée du moi ; nous y trouvons réunies et comme confondues, des notions contradictoires d'être et de non-être, d'un et de plusieurs.

Pour faire disparaître ces contradictions des idées, il faut rejeter l'idée de l'être relatif et limité. L'être exclut nécessairement toute négation, toute limitation, toute détermination, toute divisibilité, toute pluralité de propriétés et d'attributs. L'ê-

tre implique l'unité parfaite, il est l'affirmation ou la position absolue (*Sein ist absolute Position*) et la simplicité parfaite, de telle sorte que si l'être n'est pas *unique*, comme disaient les éléates et les panthéistes, attendu qu'il y a divers êtres réels, cependant, il est toujours un d'une unité absolue ; tel ainsi chaque être réel exclut toute négation et même toute relation, d'après Herbart (*Der Begriff des Seins schliesst alle Negation und alle Relation aus*) ; il se contredit plus tard lui-même, en admettant des relations entre les êtres pour expliquer les phénomènes psychologiques.

Il résulte de ceci que ce que nous appelons généralement les êtres réels, les choses de la nature, les objets des sens, qui servent comme de matière première aux sciences et à la pensée, sont des collections d'êtres, et non ce que l'on entend habituellement par *être réel*. Ainsi, l'eau, une plante, un métal, etc., contiennent autant d'êtres réels, indivisibles, absolus et indépendants, qu'ils possèdent de propriétés. De la sorte disparaît la contradiction que nous avions rencontrée dans ces objets, car ces concepts multiples, et en apparence contradictoires, correspondent à l'objet comme sensible, comme ensemble d'êtres divers, et non à chacun des êtres qui forment l'objet, et qui sont les seuls auxquels s'applique la notion habituelle d'*être réel*.

La pluralité des propriétés, des fonctions et des facultés que nous remarquons dans les choses, provient des relations des êtres simples qu'elles

renferment, suivant que, en vertu d'un mouvement dont les lois nous sont inconnues, elles arrivent à occuper un même point dans l'espace, se pénétrant les unes les autres (nouvelle contradiction d'Herbart, attendu que la pénétration suppose l'extension, dont sont dénués les êtres indivisibles, simples, monadologiques, qu'il suppose). De là résultent une espèce de lutte de quelques êtres simples (monades) contre d'autres, et l'effort pour se conserver (Selbsterhaltung) dans leur être et dans leur position, effort qui constitue, pour ainsi parler, l'attribut fondamental et essentiel de chaque monade, ou être réel-un.

Concluons de là que la diversité des combinaisons issues des actions et réactions qui se produisent entre les réalités simples et absolues, dont l'ensemble constitue les substances cosmiques, ou ce que nous appelons les choses, est le fondement réel de leur diversité extérieure et sensible, la raison suffisante de la variété, de la distinction et des différences que nous observons dans les phénomènes, les fonctions, les forces et les propriétés extérieures du monde. Il en est ainsi dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre sensible, inorganique et chimique, sans exclure l'attraction et la répulsion, attendu que, comme le fait remarquer avec raison Ueberweg, ces forces, d'après la théorie d'Herbart, doivent être considérées, non comme primitives, mais comme de simples manifestations extérieures et nécessaires, des états intérieurs, provenant des

différentes combinaisons possibles entre les êtres réels et simples, qui forment les choses et les substances complexes dans lesquelles se manifestent ces forces.

Ces théories, ou, pour mieux dire, ces hypothèses, une fois posées sur le terrain métaphysique et cosmologique, Herbart dresse l'édifice de sa psychologie, dont voici les principales affirmations :

a) L'âme est un des êtres simples dont nous venons de parler, une substance parfaitement une, qui exclut la pluralité réelle des facultés et des fonctions ; celles-ci sont simplement le produit de son effort pour se conserver, effort qui constitue sa fonction unique (nouvelle contradiction à admettre une fonction ou faculté dans l'être substantiel-un et fondamental). Ces manifestations diverses de la faculté fondamentale apparaissent dans l'âme, en tant qu'elle est sollicitée par d'autres êtres extérieurs ou intérieurs, qui peuvent être contraires, semblables, ou simplement différents.

b) De là vient que les phénomènes de conscience, que l'on peut tous comprendre sous le nom de représentations (*Vorstellung*), attendu qu'ils expriment et représentent les différents états du moi comme être un et simple, doivent leur origine et leur nature propre, au choc de certaines réalités contre d'autres. Suivant le degré de force, d'après lequel une *représentation*, ou un état déterminé de la conscience, s'oppose

à un autre, ou entrave son action, apparaissent dans l'âme différentes fonctions et des états divers. Ainsi, par exemple, la *pensée* est la fonction qui résulte de l'effort de l'âme pour s'affirmer et pour se conserver en face de l'objet : le *sentiment* est une pensée comprimée et comme écrasée par d'autres pensées plus vigoureuses ; ou, pour mieux dire, c'est une représentation qui demeure en équilibre à la suite de la lutte entre deux pensées, dont l'une tend à diminuer et l'autre à augmenter l'intensité de la représentation-sentiment.

Ce que nous appelons *passion* consiste originairement dans une représentation dominante et très intense d'un objet donné : la force de la passion résulte de la prédominance que la représentation A, qui a trait à l'objet B, exerce sur les autres représentations qui ont trait au même objet, et qui, encore qu'elles affaiblissent l'effort de la représentation A, ne peuvent cependant pas empêcher sa prédominance.

Herbart explique de la sorte tous les phénomènes psychologiques, au moyen des mille combinaisons des représentations, en tenant compte de leur qualité, de leur quantité ou intensité, de leur réunion ou de leur séparation en groupes, de leur équilibre et de leur mouvement. Le philosophe d'Oldembourg prétend tout soumettre à des formules mathématiques, dont quelques-unes sont très compliquées et très prolixes.

c) L'existence même de la conscience, et le passage dans le *moi* de l'état conscient à l'état

inconscient, et *vice versa*, s'expliquent aussi par cette espèce de lutte, qui, d'après la théorie d'Herbart, a lieu au fond de l'âme entre les différentes *représentations*. Il faut comprendre sous ce nom tous les phénomènes de la conscience, toutes les fonctions psychiques du moi. Quand une ou plusieurs représentations sont opposées à la représentation A et la dépassent en intensité, non seulement elles empêchent son mouvement ascendant, mais elles la débilitent au point de la forcer à disparaître de la conscience ; en d'autres termes : elle passe de l'état conscient à l'état inconscient, mais en se conservant cependant dans un état d'effort, pour apparaître de nouveau dans la conscience. Aussi quand la représentation contraire et plus intense qui avait fait disparaître de la conscience la représentation A, cesse d'opérer, celle-ci réapparaît de nouveau, en vertu de la tendance permanente qu'elle conserve dans l'état inconscient.

d) Le moi, comme être conscient, n'est point une substance simple dotée de facultés variées, et le principe un et identique des fonctions qui s'accomplissent en lui ; il est simplement un ensemble de faits et d'actes résultant du choc réciproque et variable du moi, réalité simple et une, avec d'autres réalités différentes, et principalement avec les objets connus. L'explication des phénomènes psychiques, au moyen de facultés et de fonctions spéciales et déterminées, renferme une illusion ; car ce que le vulgaire appelle facul-

tés de l'âme, n'est pas autre chose que certaines idées personnifiées ou conçues comme hypostases (*hypostasirte*) des phénomènes psychiques.

En d'autres termes : le moi, l'âme considérée en elle-même et abstraction faite de ses relations avec d'autres êtres, ne possède ni sensibilité, ni imagination, ni pensée, ni volonté ; elle possède seulement la faculté fondamentale de se conserver dans son être, dans son originalité substantielle. Ces facultés et leurs fonctions sont le résultat de la rencontre de l'âme avec les autres réalités simples ; elles ne sont que l'expression des différents rapports qui naissent entre le moi et les autres êtres, de leur ressemblance, de leur diversité ou de leur contrariété. La conscience psychologique et les phénomènes psychiques ne sont pas, en définitive, autre chose que la somme proportionnelle et mathématique des chocs, des actions, des réactions, des résistances et des sollicitations entre l'âme et les autres réalités simples, principalement celles qui constituent les objets de la connaissance et de la volonté. Aussi peut-on soumettre au calcul mathématique, les phénomènes psychiques, comme les phénomènes mécaniques, et déterminer leur origine, leur nature et leurs attributs, à l'aide de formules mathématiques.

§ XXIII. — CRITIQUE.

La conception d'Herbart, sans parler des contradictions évidentes qu'elle renferme, — nous en avons signalé quelques-unes, — a le grave défaut de s'appuyer sur des hypothèses gratuites, telles que sont, par exemple, celles qui ont trait au caractère d'unité absolue que l'on attribue aux êtres finis, à la transformation des propriétés, des accidents et des modifications des corps en autant d'êtres réels, absolus et indépendants, à la compénétration de ces êtres, à leur lutte réciproque, à leur effort pour la conservation, comme fonction essentielle de leur nature.

D'autre part, et c'est là une conséquence de ces hypothèses gratuites, et de l'application exagérée du calcul mathématique à des forces vitales et spirituelles, la psychologie est transformée en une sorte de mécanisme psychique, qui ouvre la voie au matérialisme. Sa théorie cosmologique sépare et multiplie les êtres et les substances *usque in infinitum*, elle pulvérise, pour ainsi dire, l'univers, et elle fait du Cosmos un atomisme inerte et mort : le mouvement et la vie doivent leur origine, leur être et leurs conditions, à la rencontre de différentes réalités simples et inertes par elles-mêmes, très semblables aux atomes du matérialisme antique. A ce point de vue, la conception cosmologique d'Herbart est inférieure à celle de

Leibnitz ; en effet, la monade de celui-ci, quoique simple, une et indivisible, était dotée d'activité, tandis que le *das reale* du premier exclut toute force intime, toute fonction et toute activité propre. Sous ce rapport, la conception d'Herbart peut être appelée une monadologie dégénérée, à cause de la négation de l'activité, une monadologie défigurée par l'application abusive des mathématiques à la psychologie, une monadologie mécanique, et par là même, semi-matérialiste, qui n'a presque aucun point de contact avec la monadologie dynamique et spiritualiste de Leibnitz.

Au milieu de ces graves défauts, et comme leur faisant contrepoids, la Philosophie d'Herbart contient un principe de réaction puissante contre les exagérations de l'idéalisme panthéiste, et contre les spéculations *a priori*, si en vogue, à cette époque, en Allemagne, et qu'avait en quelque sorte consacrées l'éclat jeté par les noms de Schelling et de Hegel. Herbart peut être regardé comme le fondateur de cette école qui cherche à allier en psychologie l'idée métaphysique avec l'expérience et l'observation des faits, en se plaçant à égale distance de la psychologie purement aprioristique de l'idéalisme, et de la psychologie purement empirique du matérialisme contemporain. On peut ajouter qu'en cela consiste le mérite principal, sinon unique, de la Philosophie d'Herbart. Il est certain, en effet, que si son système est rempli de graves défauts, la direction nouvelle qu'il a donnée à la psychologie a été heureuse, et l'impulsion

qu'il a communiquée à la science a été féconde, d'autant plus que le mérite réel, disons mieux, la véritable originalité d'Herbart sur le terrain de la psychologie, consiste précisément à avoir appliqué à cette science la méthode mathématique. En effet, la méthode psychologique d'Herbart n'est ni la méthode analytique de Locke et de ses successeurs, ni la méthode descriptive de l'école écossaise, ni la méthode physiologique de l'école anglaise et de Wundt, de nos jours; c'est une méthode avant tout mathématique.

Nous avons déjà dit que la psychologie d'Herbart, prise en elle-même, est dénuée de toute valeur réelle, parce qu'elle repose entièrement sur l'hypothèse gratuite du réalisme qui lui sert de base métaphysique. Si ce philosophe s'était contenté d'appliquer la méthode mathématique avec la sobriété voulue, non à une psychologie gratuite et fantastique, mais à la psychologie rationnelle et scientifique, son innovation aurait été plus féconde et plus profitable pour la vérité et pour la science. A ce point de vue l'on peut accepter — bien qu'avec des réserves — la défense que fait de la psychologie d'Herbart, Volkmann, l'un de ses disciples, lorsqu'il écrit : « La psychologie mathématique consiste à soumettre à une exposition systématique, toutes les déterminations quantitatives qui se rencontrent nécessairement dans l'ordre psychologique. Les idées d'action et de réaction, d'intensité, de représentation, de mouvement dans les divers états de conscience, se rencontrent

sous un nom ou sous un autre, dans tous les systèmes de psychologie, et jusque dans le langage ordinaire. Il est certain aussi, qu'au moins en partie, ces faits ont un caractère quantitatif. Ainsi, l'exposition mathématique ne se distingue de l'exposition commune, que parce qu'elle essaie de déterminer avec exactitude et précision, ce que l'usage commun laisse indéterminé. Il est injuste de confondre les essais de l'école d'Herbart avec cette prétendue Philosophie mathématique, qui consiste seulement dans un jeu vide de formules, dans des déductions et des calculs arbitraires. La psychologie mathématique n'entend pas être toute la psychologie... sa seule prétention est de donner une méthode pour trouver la formule exacte des lois générales qui gouvernent les relations réciproques des représentations, et d'essayer une mécanique des états intensifs de la vie spirituelle ».

A propos de cette application des mathématiques à la psychologie, remarquons que cette idée avait germé, bien que d'une manière vague et générale, dans l'esprit de quelques philosophes antérieurs à Herbart. Rosenkranz attribue à un médecin de Vienne, appelé Niesley, le premier essai de l'application des mathématiqucs à la psychologie. Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que Wolff avait indiqué la possibilité d'appliquer la méthode mathématique à la recherche et à l'explication des phénomènes, même de l'ordre intellectuel, qui s'accomplissent dans l'âme hu-

maine [1]. Cela n'empêche pas qu'Herbart doit être regardé, en toute justice, comme le fondateur de l'école mathématico-psychologique.

Un des points les plus faibles et les moins scientifiques de la psychologie d'Herbart est celui qui a trait à l'existence de représentations inconscientes dans l'âme, c'est-à-dire, d'idées, de pensées, de jugements, de passions, de sentiments, etc., qui passent alternativement de la conscience à l'inconscience. Cette doctrine, dont Hartmann fit son profit pour sa *Philosophie de l'inconscient*, est privée de toute base scientifique ; c'est une hypothèse gratuite, due seulement aux nécessités du système qui exige l'apparition et la disparition de l'état conscient, comme résultat du choc des représentations avec leurs degrés multiples d'intensité, de quantité et d'antagonisme.

§ XXIV. — MOUVEMENT HERBARTIEN.

Les écrits, la parole et l'enseignement d'Herbart imprimèrent, nous l'avons dit, une direction

1. Voici un texte curieux de Wolff, emprunté à sa *Psychologia empirica,* dans laquelle, après avoir exposé certains théorèmes, il ajoute : « Theoremata hæc ad Psychometriam pertinent, quæ mentis humanæ cognitionem mathematicam tradit, et adhuc in desideratis est... Hæc non alio fine a me adducuntur, quam ut intelligatur dari etiam mentis humanæ cognitionem mathematicam, atque hinc Psychometriam esse possibilem, atque appareat animam quoque in eis quæ ad quantitatem spectant, leges mathematicas sequi, veritatibus mathematicis,

assez originale à la pensée dans l'Allemagne scientifique. Le résultat matériel fut la fermentation qui, en semblable occasion, s'empare des esprits, et tandis que les uns rejetaient et combattaient la doctrine et les idées d'Herbart, les autres consacraient leurs efforts à les cultiver, à les développer et à les appliquer à diverses branches du savoir humain.

De ce développement de certaines idées d'Herbart naquit ce que nous pouvons appeler la psychologie ethnographique : elle constitue aujourd'hui une école spéciale, relativement indépendante, et elle mérite, par cela même, une étude à part.

Laissons donc de côté, pour le moment, cette école psychologico-ethnographique, *occasionnée* plutôt que produite par la doctrine d'Herbart. Mais nous devons constater que celle-ci produisit un mouvement intellectuel d'une importance incontestable, qui dure encore aujourd'hui en Allemagne. On trouve un écho de ce mouvement dans la *Revue de Philosophie exacte, dans le sens du nouveau réalisme philosophique*, fondée en 1860, pour défendre et propager les idées du philosophe d'Oldembourg, soit sur le terrain métaphysique, soit sur le terrain psychologique.

Outre *Ziller* et *Allihn*, fondateurs de cette revue, il faut citer parmi les principaux disciples d'Herbart :

hoc est, arithmeticis et geometricis in mente humana non minus quam in mundo materiali permixtis ».

a) *Drobisch*, est peut-être le plus ancien, et, à coup sûr, l'un des plus féconds et des plus constants partisans d'Herbart. Dans ses *Fondements primitifs de la psychologie mathématique*, il affirme et il défend l'application des mathématiques à la psychologie, mais il déclare que celle-ci est indépendante de la métaphysique, et il suppose que, dans ce cas, il importe peu que l'origine et la nature des phénomènes psychologiques s'expliquent « dans un sens matérialiste, ou idéaliste, ou intermédiaire »; c'est là une affirmation peu conforme à la doctrine du maître.

b) *Hartenstein*, parmi différents ouvrages où il expose avec plus ou moins de fidélité les idées de son maître, en écrivit un, destiné spécialement à l'exposition, à l'examen et à la critique de la Philosophie d'Herbart en général ; il y compare la psychologie de ce philosophe avec celle d'Aristote et de Leibnitz.

c) *Wolkmann*, auteur d'un *Manuel de psychologie au point de vue du réalisme et d'après la méthode génétique*, récemment paru, est aujourd'hui l'un des principaux représentants de l'école herbartienne.

d) Il faut aussi nommer *Hendewerk*, auteur d'un livre qui a pour titre, *Herbart et la Bible*, et *Kayserlingk* qui écrivit une comparaison entre le système de Fichte et d'Herbart, dans un sens favorable à ce dernier, bien que, plus tard, il abandonnât les principes de l'école herbartienne.

Nous ferons remarquer, enfin, que l'influence

des idées d'Herbart se laisse sentir, non seulement dans ses disciples proprements dits, *Drobisch*, *Hartenstein*, *Wolkmann*, etc., mais aussi dans les travaux de Fechner, de Helmholtz, de Wundt, de Wittstein, et de plusieurs autres psychologues remarquables de l'Allemagne. Zimmermann contribua beaucoup, par ses écrits, au prestige d'Herbart et à la propagande de sa doctrine. Parmi ses ouvrages, l'on en trouve un qui est destiné à mettre en parallèle la monadologie de Leibnitz et celle d'Herbart : *Leibnitz und Herbart eine vergleichung ihrer Monadologien.*

§ XXV. — ÉCOLE PSYCHOLOGICO-EXPÉRIMENTALE.

Le système que nous avons appelé psychologico-expérimental, et que d'autres appellent psychologie scientifique, est celui qui compte aujourd'hui le plus grand nombre de partisans, soit en Allemagne, soit au dehors.

Ce qui caractérise cette école prise en général, c'est l'application de la méthode expérimentale à la psychologie ; c'est l'emploi exclusif de l'expérimentation physique, du calcul, dans les phénomènes psychologiques. Les représentants de cette école, tantôt nient *a priori* l'existence dans l'homme d'une âme spirituelle, tantôt déclarent insoluble cette question, et la disent inutile pour la solution du problème psychologique. Tantôt ils considèrent les phénomènes de la vie

purement intellectuelle, et ceux de la vie organique comme deux manifestations d'une même substance, c'est-à-dire, du corps ; tantôt ils cherchent dans la physiologie et dans les nerfs la cause directe et les éléments intimes des phénomènes psychiques et spirituels : il va de soi que cette psychologie soi-disant scientifique penche vers le matérialisme, avec lequel elle finit par se rencontrer sur plusieurs points.

La psychologie expérimentale embrasse, comme nous l'avons dit, deux écoles principales : l'école *psycho-physique*, dont le représentant le plus autorisé est Fechner, et l'école *psycho-physiologique*, représentée surtout par Wundt.

A. — Fechner, ou l'école psycho-physique.

« J'entends par psycho-physique », dit Fechner, « une théorie exacte des rapports entre l'âme et le corps, et, dans un sens plus général, entre le monde physique et le monde psychique ».

Mais que l'on y prenne garde : Fechner, en parlant de l'âme et du corps, ne se réfère nullement à l'essence et à l'existence de l'âme comme substance spirituelle, et à celle du corps sur lequel il ne sait rien ; ses investigations « n'ont trait qu'à la manifestation phénoménale du monde physique et du monde psychique ». Il y a plus : le psychologue allemand paraît convaincu que l'opposition entre le corps et l'esprit est bien plus apparente et phénoménale que réelle et substantielle ; d'après lui, il est très probable que ce que nous appelons corps et esprit, n'est qu'un double aspect de la

même substance, deux points de vue d'un même être.

Fechner, après avoir affirmé que la force nerveuse est la cause immédiate de la sensation, et l'excitation externe, la cause éloignée, étudie la relation qui existe entre l'intensité de l'excitation extérieure et l'intensité de la sensation, et après de longues recherches et de nombreuses expériences, jointes à des explications assez hardies, il formule la loi suivante : *La sensation croît comme le logarithme de l'excitation.*

Cette loi, devenue fameuse par les controverses auxquelles elle a donné et donne encore lieu, a été combattue en tout ou en partie par Bernitein, Brentano, Delbœuf et surtout par Hering, tandis qu'elle a été chaleureusement défendue par d'autres. On peut la ramener à cette formule plus claire : *Pour que la sensation croisse en progression arithmétique, il faut que l'excitation croisse en progression géométrique.*

B. — Wundt, ou l'école psycho-physiologique.

Décomposer et réduire les phénomènes psychologiques à leurs éléments simples et primitifs, que l'on doit chercher dans les faits physiologiques, tel est l'objet général de la psychologie physiologique et de Wundt, son fondateur, ou, à tout le moins, son principal représentant. A partir de 1862, la plupart de ses nombreux écrits n'ont d'autre but que d'exposer, de développer et de défendre la psychologie physiologique.

Forcés, comme nous le sommes, de nous res-

treindre, nous résumerons ce qu'il y a de capital dans la théorie de Wundt, dans les propositions suivantes :

a) La psychologie, qui autrefois s'appuyait principalement sur l'observation intime, doit maintenant s'appuyer sur la méthode expérimentale : celle-là, en effet, peut nous donner la description, mais non la connaissance scientifique des phénomènes psychologiques. La psychologie ne peut être une science qu'à la condition de s'appuyer sur l'expérimentation, le calcul et la mesure, comme les sciences qui ont trait au monde physique.

b) La base des phénomènes proprement psychologiques, la raison suffisante, première et dernière des faits appartenant à la vie mentale et spirituelle, doit être cherchée dans les faits physiologiques et physiques, et principalement, « dans la connaissance exacte de l'organisation anatomique et des fonctions physiologiques du cerveau ».

c) Les phénomènes physiologiques et physiques constituent le laboratoire secret et la source réelle, bien qu'invisible, de la pensée et des phénomènes que nous appelons spirituels : *l'inconscient est le théâtre des phénomènes spirituels... le laboratoire secret où la pensée prend sa source invisible;* de telle sorte que l'explication dernière des lois de la sensation, de la pensée et de la volonté, doit se chercher dans l'inconscient, dans quelque chose d'antérieur à la conscience.

d) Tous les phénomènes psychologiques se ra-

mènent, en dernière analyse, à la sensation; de telle sorte que tous les phénomènes de la vie intellectuelle: perceptions, jugements, idées, pensées, désirs, sont des transformations et des modifications de la sensation. La sensation, prise en elle-même, est un raisonnement, une conclusion, dont les prémisses sont les faits physiologiques qui lui servent d'élément et de laboratoire. La différence entre le raisonnement ordinaire et la sensation consiste en ceci, que dans le premier les prémisses et la conclusion sont des actes conscients, tandis que dans la sensation, les prémisses qui sont des actes ou états physiologiques, sont inconscientes : la conclusion seule dépend de la conscience. En d'autres termes : la sensation est un syllogisme dont les prémisses demeurent cachées dans l'inconscient : la conclusion seule pénètre sur le terrain de la conscience.

e) A raison du mode suivant lequel l'excitation extérieure qui agit sur l'organe est transmise aux centres nerveux pour produire la sensation, les sens extérieurs se divisent en *mécaniques*, qui sont le tact et l'ouïe, et en *chimiques*, qui sont la vue, l'odorat, et le goût. Dans les premiers, l'excitation extérieure s'accomplit au moyen d'un mouvement direct. Dans les seconds, il est très probable que l'excitation extérieure, dans sa transmission aux centres nerveux, subit une sorte de transformation, et revêt la forme d'un mouvement chimique.

En développant ces assertions, Wundt aboutit

à ce qui en est la conséquence naturelle, à ce qui constitue la synthèse de ces théories, la thèse fondamentale de la psychologie physiologique, à savoir : l'affirmation de l'identité réelle et substantielle entre le conscient et l'inconscient, entre la réalité psychique et la réalité physique, ou, comme il dit lui-même, entre la logique et le mécanisme, entre les phénomènes de la vie mentale et les phénomènes physiques et mécaniques.

Aussi nous pouvons dire que si la psychologie *psycho-physique* de Fechner gravite de tout son poids vers le matérialisme, il est difficile de marquer la ligne qui sépare celle-ci de la psychologie physiologique de Wundt.

§ XXVI. — LA PSYCHOLOGIE ETHNOGRAPHIQUE.

Dans l'arbre des sciences et des connaissances humaines, la psychologie a sa place propre entre la biologie qui lui sert de base et d'antécédent naturel, et l'histoire qui en est comme la prolongation et le commencement. Si la psychologie suppose l'étude de la vie en général et de ses principales manifestations, elle se complète par l'étude des phénomènes moraux, religieux, sociaux, artistiques, scientifiques, etc., attendu que ces phénomènes doivent, en définitive, leur origine et leur existence à l'âme humaine.

Ainsi, comme la recherche et la connaissance

scientifique des phénomènes psychologiques qui s'accomplissent dans l'individu, constituent la science et l'objet de la psychologie ordinaire, de même la recherche et la connaissance scientifique des phénomènes psychologiques qui s'accomplissent dans l'homme comme être social, suivant les caractères et les conditions de la société dont il est membre, constituent l'essence et l'objet de ce qu'on appelle la *psychologie ethnographique*, de la psychologie des races et des peuples, *Völkerpsychologie*, comme disent les Allemands, et qui serait peut-être mieux nommée la *psychologie sociale*, attendu qu'elle étudie les phénomènes psychologico-sociaux, comme la psychologie ordinaire étudie les phénomènes psychologico-individuels.

Cette psychologie ethnographique ou sociale doit son origine et son principal développement à l'école d'Herbart, et elle en est l'une des branches. Le philosophe d'Oldembourg avait indiqué plus d'une fois dans ses écrits que la psychologie demeure incomplète si l'on considère l'homme comme un individu isolé ; et cette idée, cultivée et developpée par quelques-uns de ses disciples, donna naissance à la psychologie ethnographique en Allemagne, et eut aussi des représentants parmi les Anglais. Ne devant nous occuper, pour le moment, que du mouvement allemand, nous dirons que Waitz, Lazarus et Steinthal, sont ceux qui contribuèrent tout d'abord aux progrès et à l'affermissement de cette psychologie.

a) *Waitz*, qui naquit à Gotha en 1821, et qui mourut à Marbourg en 1864, fut disciple de Drobisch, partisan enthousiaste et propagateur zélé de la doctrine d'Herbart. Après quelques essais destinés à développer les germes psychologico-ethnographiques semés dans les ouvrages d'Herbart, Waitz commença à publier en 1859, une *Anthropologie des peuples dans l'état de nature;* cet ouvrage comprend six volumes, et quelques-uns d'entre eux n'ont vu le jour qu'après la mort prématurée de leur auteur. Dans ce livre, Waitz se prononce en faveur de l'unité spécifique de l'homme ; mais tandis que, d'un côté, il nie qu'il y ait des différences spécifiques entre les races humaines, d'un autre côté, il paraît accorder une influence excessive dans les phénomènes psychologico-sociaux, aux émigrations, aux idées religieuses, au langage, et surtout au climat, dont il exagère évidemment l'influence.

D'autre part, le livre de Waitz est bien plus qu'une psychologie ethnographique, une histoire naturelle de l'homme, une histoire des races humaines comparées entre elles, principalement dans leur état inférieur de civilisation.

b) *Lazarus*, dans son livre qui a pour titre : *La vie de l'âme*, et surtout dans les articles publiés dans la *Revue de psychologie des peuples et de la science du langage*, s'appliqua de préférence à étudier la psychologie ethnographique, dans sa phase morale, c'est-à-dire, dans les phénomènes qui caractérisent les sociétés.

L'affirmation capitale de Lazarus, sur ce point, est celle qui a trait à l'existence d'un esprit objectif et universel, qui est comme le produit des esprits subjectifs, ou du consentement commun des membres d'une société. Cet esprit du peuple, *Volkgeist*, n'est pas une substance, mais *un sujet, une monade qui pénètre et lie les membres d'une société*. La langue, la religion, la poésie populaire, l'art, les lois, les mœurs publiques et privées, la vie de famille, etc., sont les éléments qui forment cet esprit objectif de chaque peuple, esprit qui constitue, en quelque sorte, son caractère social.

c) *Steinthal*, cofondateur et l'un des principaux rédacteurs de la *Revue* dont nous avons parlé, exprime les mêmes idées que son collègue Lazarus ; s'ils diffèrent en quelque chose, c'est dans la préférence relative que chacun d'eux donne, dans ses productions, à certains éléments psychologico-ethnographiques. Lazarus a une préférence pour ceux de l'ordre moral et littéraire ; Steinthal s'occupe plus particulièrement de ceux qui ont trait au langage, dont il cherche à découvrir et à formuler les lois psychologiques.

Delbrück, Cohen et quelques autres écrivirent aussi dans la *Revue de psychologie*, car si Waitz, Lazarus et Steinthal sont les plus connus, cependant ils ne sont pas les seuls écrivains qui, en Allemagne, aient cultivé l'étude de la psychologie ethnographique et sociale.

§ XXVII. — LE PANTHÉISME EMPIRIQUE OU POSITIVISTE. — SCHOPENHAUER.

La réaction contre l'idéalisme aprioristique, commencée par Herbart, fut développée et affermie par Schopenhauer, dont les idées acquirent une grande vogue pendant les dernières années de sa vie. Schopenhauer et ses disciples conservèrent la thèse essentielle de l'idéalisme germain, la thèse panthéiste, en ayant soin de la mettre en harmonie avec le matérialisme, de l'appuyer sur la méthode expérimentale, et d'affecter des procédés positivistes. De là le nom de panthéisme empirique ou positiviste que nous avons donné à cette école, et dont le premier représentant autorisé est Schopenhauer.

Ce philosophe, qui naquit à Dantzig (1788), était fils d'un riche banquier; pendant les premières années de sa jeunesse, vouée au commerce, il voyagea, et, en 1809, il se consacra à l'étude de la médecine et des sciences naturelles à l'université de Gœttingue. Schulze, disciple de Kant, lui inspira l'amour des études philosophiques, et lui conseilla, avant de lire les autres philosophes, d'étudier avec attention et exclusivement la Philosophie de Platon et de Kant. Ce conseil, que Schopenhauer suivit fidèlement, explique certains traits et certaines tendances de sa doctrine.

Attiré par la renommée de Fichte, il se rendit

à Berlin pour entendre ses leçons publiques ; mais sa doctrine, loin de le satisfaire, lui inspira de l'aversion et du dédain. Il entra ensuite en rapport avec Gœthe, et, en 1816, il publia un traité *Sur la vision et les couleurs*, dans lequel on découvre déjà des indices de sa théorie philosophique, qu'il exposa trois ans après dans son ouvrage capital : *Le monde comme volonté et représentation.*

Malgré son originalité, cet ouvrage, loin de fixer les regards du monde savant, demeura dans l'obscurité, comme celui qu'il publia en 1836 sous ce titre : *La volonté dans la nature.* Le nom de Schopenhauer commença à fixer l'attention des savants, à la suite d'une dissertation sur la liberté qui fut couronnée par l'Académie royale des sciences de Norwège. A partir de ce moment, les lettres et les revues scientifiques commencèrent à s'occuper des publications et des théories scientifiques de Schopenhauer ; et auprès de lui, accoururent des disciples enthousiastes, qui se chargèrent de la propagande de son nom et de ses doctrines. En 1851, il fit paraître ses *Parerga und Paralipomena*, espèce de mélanges dans le style des *Stromata* de Clément d'Alexandrie qui contient des essais, des études et des travaux particuliers sur différentes matières. Quand le prestige de son nom et la renommée de ses écrits eurent atteint leur plus grand éclat, Schopenhauer disparut tout à coup de ce monde en 1860.

La conception philosophique de Schopenhauer

peut se résumer dans les trois affirmations fondamentales suivantes :

1° La Philosophie consiste à connaître l'essence véritable et intime du monde, en s'élevant des phénomènes et des apparences, à l'essence et à la chose en *soi*. La méthode unique pour arriver à cette connaissance, et les sources véritables de la métaphysique elle-même, se trouvent dans l'expérience soit extérieure, soit interne. L'objet véritable et propre de la Philosophie est la connaissance *quid sit* du monde, mais nous ne pouvons en aucune manière connaître son origine, sa fin ou sa cause : l'investigation philosophique doit se maintenir toujours sur le terrain cosmologique, sans entrer jamais sur le terrain théologique, la Philosophie et la métaphysique se réduisant à la cosmologie : *Nicht nach den Woher und Wohin und Warum, sonder immer und überall nur nach dem Was der Welt fragt.*

2° Tous les phénomènes que nous percevons, y compris l'intelligence et la raison, les différents individus et les êtres particuliers que nous observons dans le monde, sont des effets, des évolutions, des phases, des produits d'une essence unique qui est la *volonté*, laquelle existe et se manifeste comme force inconsciente en certaines choses, et comme force consciente en d'autres.

Les astres avec leurs attractions et leurs répulsions, les corps minéraux avec leurs forces chimiques, les plantes, les animaux, l'homme, et en général, toutes les choses, sont autant de projec-

tions, d'*objectivations*, de cette force ou essence unique, que Schopenhauer appelle volonté — *Wille*, — et qui revient à la *chose en soi* de Kant. Cette volonté, considérée en elle-même, et abstraction faite de ses manifestations dans l'homme, est impersonnelle et est privée de la conscience, qu'elle acquiert seulement dans l'homme et par l'homme, et qui disparaît, par conséquent, lorsque disparaît l'individu humain, c'est-à-dire, l'union de l'âme avec le corps.

3° La volonté, qui, comme nous l'avons dit, constitue l'essence une et identique de toutes les choses, qui les produit par son activité essentielle, et qui, après s'être manifestée comme force aveugle et inconsciente, se révèle comme force consciente dans l'homme, est, par son essence même, une force vive, un effort énergique et permanent, non seulement pour exister et pour vivre, mais encore pour accroître l'existence et la vie. L'effort pour perfectionner son être et sa vie, se révèle dans la volonté consciente de l'homme, lorsqu'il éprouve des nécessités dont la satisfaction est retardée ou empêchée par mille obstacles, et lorsque, l'une de ces nécessités étant satisfaite, il résulte spontanément de cette satisfaction elle-même, une nouvelle nécessité qui apporte avec elle de nouveaux empêchements et de nouvelles douleurs; la douleur en effet est produite par la non satisfaction de la nécessité et du désir. Donc, la vie de l'homme, vie qui se résume dans la volition et dans le désir, est une

série continuelle et inévitable de souffrances.

La soif inextinguible de bonheur qui accompagne les actes de la volonté, sans pouvoir jamais l'obtenir; l'effort continu pour arriver au repos parfait qui fuit sans cesse à l'horizon, font que la vie humaine se résout en une série de nécessités, de douleurs et de souffrances, qui ne disparaîtront qu'avec la disparition et la mort de la volonté même, ou, à tout le moins, de ses actes comme force consciente. Donc, la véritable science de l'homme consiste à comprendre que la réalité est une illusion, un ensemble de phénomènes ou d'apparences, que la vie est une douleur permanente, un foyer de souffrances. Donc, la destinée finale à laquelle doit aspirer l'homme, la fin dernière de ses désirs, doit être la destruction et l'anéantissement de la volonté, et par conséquent de la vie et de l'être qui y est enraciné ; l'extinction de la vie, la disparition et l'anéantissement (*nirvana*) de l'existence individuelle.

Comme conséquences et applications plus ou moins logiques de ces trois thèses fondamentales, Schopenhauer enseigne :

A. — Par rapport à la première :

a) Que la véritable Philosophie est *athéologique*, par sa nature même, parce qu'elle ne sait rien et ne peut rien savoir touchant l'existence d'un Dieu personnel, dont l'idée, loin d'être innée et connaturelle à l'homme, comme le prétendent certains philosophes, est le résultat de l'éducation (*ist anerzogen*) et de l'enseignement.

b) Que la Philosophie repousse également la distinction substantielle et l'opposition vulgaire entre l'esprit et le corps ; ces mots, *âme*, *esprit*, sont vides de sens, attendu que l'expérience ne nous dit rien sur leur nature et leur existence. Le mot *esprit* est acceptable, à la condition que l'on veuille signifier par là une intelligence ; non une intelligence, fonction d'une substance simple et immatérielle, mais l'une des fonctions du cerveau, à peu près comme la digestion est une fonction de l'estomac.

c) La métaphysique, dont l'objet est l'*interprétation de la vie*, la connaissance de l'essence et du terme de la vie, constitue une nécessité essentielle de la nature humaine, nécessité que la Philosophie satisfait chez les hommes de science, et qui, chez les autres, même dans les nations civilisées, est satisfaite par la *religion*. On conclut de là que les différentes religions positives peuvent être regardées comme des formes allégoriques et des solutions mystiques du problème philosophique, et qu'elles sont, pour ainsi dire, la métaphysique du peuple.

B. — Par rapport à la seconde thèse :

a) L'univers ou monde sensible, unique réalité qui existe pour la Philosophie, qui ne reconnaît d'autre méthode d'investigation et d'autre *criterium* de vérité que l'expérience, renferme deux modes d'existence : l'existence *idéale* ou phénoménale, et l'existence *réelle* ou objective. Sous le premier rapport, l'existence du monde s'identi-

fie avec la représentation que nous nous en formons, attendu que les choses existent pour nous, et de telle manière selon le mode d'après lequel nous les pensons. C'est dans ce sens que l'on doit entendre le *pronuntiatum* de Schopenhauer quand il dit : le monde est ma représentation (*Die Welt ist meine Vorstellung*), ou, en termes plus clairs, ma perception.

b) La volonté, qui constitue la réalité unique, l'essence intime du monde, considérée en elle-même, dans son fond primitif, et abstraction faite de ses évolutions à travers les différents règnes, sidéral, minéral, végétal, animal et humain, est une force infinie, mais instinctive, une tendance nécessaire et aveugle à vivre (*blind Drang zum Leben*), et les différents êtres qui peuplent le monde sont les projections successives, multiples et ascendantes de cette force-substance, et de la nécessité d'exister et de vivre qui lui est inhérente. Les astres avec leurs mouvements, les combinaisons chimiques, la vie, la sensibilité, l'instinct, les passions, l'intelligence représentent des objectivations partielles de cette volonté absolue et universelle.

c) La volonté étant l'être absolu, le principe essentiel, la raison dernière et universelle des choses, il suit de là que l'intelligence n'est ni antérieure, ni supérieure à la volonté, qu'elle lui est au contraire inférieure et postérieure ; elle en est une dérivation, elle est un phénomène, un fait accidentel, tandis que la volonté est le principe,

l'antécédent, l'essence. Il suit aussi de là que la liberté appliquée aux individus, est un mot vide de sens; car bien que la volonté, prise comme l'essence intime, comme la chose en soi, soit libre, considérée comme phénomène, comme projetée dans l'essence individuelle, elle est sujette au déterminisme absolu.

Il suit enfin de là que si la volonté comme chose en soi, comme essence indépendante des conditions de l'espace et du temps, est éternelle, la volonté-phénomène, c'est-à-dire la personnalité individuelle, disparaît et meurt. Quand l'homme meurt, la volonté qui constitue le fond de son être reste; à ce point de vue, il n'y a pas d'anéantissement complet, et l'on peut dire que l'homme est immortel; mais il meurt comme individu, il périt comme personne consciente et comme moi singulier. Désirer l'immortalité de la personne, dit Schopenhauer, c'est vouloir éterniser une illusion. L'existence de l'homme, comme personne, disparaît et meurt, comme meurt et disparaît le bouillonnement qui se forme à la surface de l'eau; celle-ci dans sa substance, est toujours apte à produire *in infinitum* d'autres bouillonnements, c'est-à-dire, d'autres manifestations individuelles de l'entendement. Schopenhauer dit, en effet, en termes exprès : « par la mort, la volonté, qui est indestructible, se sépare de l'entendement qui est périssable, et qui acquiert à chaque naissance, une nouvelle existence individuelle, sans conserver aucun souvenir de l'existence antérieure ». Comme

on le voit, la théorie de Schopenhauer, sur ce point, se réduit à une espèce de métempsycose, qui tend à concilier l'éternité de la matière et la palingénésie de l'entendement.

C. — Par rapport à la troisième thèse, voici ce qu'enseigne notre philosophe :

a) La douleur et les souffrances sont inséparables de la vie humaine, manifestation de la volonté dans l'homme; la douleur étant ainsi inséparable de la volonté, comme tendance et effort à satisfaire des nécessités qui renaissent toujours, et qui croissent à mesure que croît et que se développe l'énergie de son activité, il suit de là que la vie est essentiellement une douleur, et que celle-ci peut seulement disparaître, si la volonté qui est sa cause et sa raison suffisante disparaît.

b) La destinée finale ou *desideratum* de l'homme, l'unique félicité à laquelle il puisse aspirer, c'est l'extinction *nirvanique* de la vie, la mort de la volonté et de son activité, condition indispensable pour arriver au véritable repos, pour obtenir l'exemption de la douleur et des souffrances. La délivrance complète, le repos réel, consistent à détruire la volonté de vivre : *Die Verneinung des Willens zum Leben.*

c) Les moyens les plus propres pour diminuer et tuer les forces de la vie et de la volonté, comme sont les jeûnes, la résignation passive, l'inaction, le célibat, etc., sont les moyens les plus efficaces pour la perfection de l'homme, et pour son seul bonheur possible, lequel, comme on l'a déjà dit,

consiste dans l'extinction de la vie et de la volonté consciente.

d) La base de la morale est la compassion mutuelle, la sympathie réciproque, à la condition toutefois de reconnaître que le monde des phénomènes est une illusion; que le *moi*, comme individu, est un néant; que le bonheur est un songe et un accident passager dans la vie de l'homme, dans laquelle seule la douleur est permanente et réelle.

e) L'optimisme de ce monde prêché par Leibnitz et par d'autres philosophes est une erreur et un contresens; car le monde que nous habitons est le pire entre les mondes possibles.

Résumons la conception de Schopenhauer : le monde, *l'Universum*, dans tous ses ordres et tous ses êtres, est une manifestation et aussi un effet de la *Volonté*, être absolu, substance unique, et essence intime de tout. Vivre est la tendance fatale et la loi instinctive de cette volonté; de là l'égoïsme absorbant et destructeur qui l'accompagne à travers ses évolutions, et qui est l'origine, la raison suffisante de ce pessimisme qui se manifeste et qui existe dans le monde. Le monde n'est en réalité qu'un immense champ de bataille, où les êtres luttent les uns contre les autres, et se détruisent mutuellement, par amour de l'existence. Lutter toujours, souffrir sans trêve, vouloir sans motif, s'agiter dans le vide et dans la douleur : telle est la vie des êtres et celle de l'homme en particulier. Donc, pour celui-ci, le bien et la perfection

doivent consister à renoncer à la volonté av ec ses désirs et ses aspirations, jusqu'à ce qu'on arrive au quiétisme complet, à la suppression totale du mouvement, à l'extinction *nirvanique* de l'activité et de la vie. L'aspiration vers le but et les efforts pour l'atteindre constituent la vertu, la sainteté, la perfection morale de l'homme.

§ XXVIII. — CRITIQUE.

La pensée de Kant a exercé une grande influence sur la pensée de Schopenhauer. On le voit, dans les idées de celui-ci sur l'impuissance de la raison philosophique pour connaître Dieu e l'homme ; dans son hostilité et dans son mépris à l'égard des religions positives ; dans l'importance prépondérante qu'il accorde à la volonté sur la raison, et dans son opinion sur l'idéalité de l'espace, qui, d'après lui, se réduit à une *fonction fondamentale de l'intelligence*, sans parler d'autres points secondaires de sa théorie philosophique où l'on retrouve des réminiscences plus ou moins fidèles et explicites de la doctrine de Kant.

En outre, la conception de Schopenhauer est une conception essentiellement panthéiste et essentiellement matérialiste. La *Volonté*, comme l'Idée de Hegel, l'*Absolu* de Schelling, et le *Moi* de Fichte, est la réalité unique, l'essence intime de tout ; les choses particulières, les existences individuelles, sont des apparences et des phéno-

mènes, des projections de l'être unique, des bouillonnements et des vagues à la surface de l'eau et de la mer, qui apparaissent et disparaissent sans affecter l'essence une et absolue, qui est la *Volonté*.

Que le matérialisme, ou, si l'on aime mieux, le positivisme matérialiste soit au fond de la conception de Schopenhauer, c'est chose manifeste, si l'on prend garde que, pour le philosophe de Dantzig, l'existence de Dieu et l'origine du monde, sa cause efficiente et son terme, sont des problèmes inaccessibles à la raison et à la Philosophie ; que l'on ne doit admettre d'autre *criterium* de vérité que l'expérience ; que l'esprit et l'âme, comme substances immatérielles, sont des mots vides de sens ; que « dans le fond, l'animal est la même chose que nous », et qu'il ne se distingue de l'homme qu'accidentellement ; que la vie, les organismes, la matière même, sont des condensations de la volonté, la volonté objective ; finalement que la pensée est une fonction particulière du cerveau, à peu près comme la digestion est une fonction propre à l'estomac.

Si, dans la Philosophie de Schopenhauer, il y a quelque chose d'original, au moins d'une originalité relative, c'est l'application de la méthode expérimentale et de l'induction à la métaphysique, c'est le dessein d'élever un édifice métaphysique sur la base unique et exclusive de l'expérience. La Philosophie de Schopenhauer est, ou prétend être, une métaphysique expérimentale ;

une *métaphysique*, attendu que son objet est de connaître scientifiquement la réalité et l'essence des choses ; *expérimentale*, parce qu'elle se sert de l'induction et des faits pour s'élever à cette connaissance. La grande force d'expansion et de propagande de la Philosophie de Schopenhauer vient de cela. L'Allemagne, avide d'idéalisme et de constructions *a priori*, se précipita à la suite du philosophe de Dantzig qui avait la hardiesse de construire une métaphysique purement expérimentale. Ainsi, la conception de Schopenhauer, qui, comme nous l'avons vu, est essentiellement matérialiste dans son contenu intime et réel, est aussi profondément matérialiste dans sa signification historique, comme réaction extrême contre le principe idéaliste, et comme application exclusive de la méthode inductive. Par une réaction très naturelle et qui est très fréquente dans l'histoire de la Philosophie, l'esprit humain a passé dans notre siècle, de l'exagération idéaliste et spiritualiste à l'exagération positiviste et matérialiste. Cette réaction, commencée en Allemagne par Herbart, fut développée par Schopenhauer, et complétée par les adeptes du matérialisme contemporain, lequel procède de Schopenhauer par une filiation légitime et directe, et cela, non seulement sur le terrain proprement philosophique, mais aussi sur le terrain social et politique. Pour Schopenhauer comme pour les modernes internationalistes, la patrie est un mot vide de sens, et « le patriotisme est la passion des sots ».

On a dit que Schopenhauer était un accident en Europe et une excroissance de la Philosophie allemande ; il y a là, si l'on s'en tient au moraliste, une part de vérité. La théorie morale de Schopenhauer est, en effet, une réminiscence, une reproduction plus ou moins complète de la morale boudhique avec son pessimisme et son *nirvana.* En comparant les systèmes religieux avec les théories philosophiques, Schopenhauer lui-même reconnaît et affirme que, s'il fallait donner une forme religieuse à la Philosophie, son expression la plus exacte et la plus complète serait le boudhisme. Schopenhauer est un représentant de l'Orient et des idées asiatiques dans l'Occident, un *soufi* de l'Inde, qui place la délivrance du mal, la perfection du bien, le suprême bonheur, dans l'extase du néant, dans l'extinction de la vie et de l'être. On dirait qu'il est passé sur son intelligence et sur son cœur, un souffle de cette Philosophie du désespoir et de la mort, de cette conception quiétiste, silencieuse et nirvanique des rives du Gange, dont la connaissance en Europe a exercé une plus grande influence qu'on ne pense, non seulement sur certains égarements philosophiques, mais encore sur cette littérature romantique qui, sur les lèvres de Gœthe, de Byron, de Châteaubriand, et surtout de Léopardi, se plaît à chanter le désespoir et la mort.

Cette doctrine et cette renaissance pessimistes ne sont pas non plus étrangères à cette manie du

suicide qui fait de nos jours tant de ravages. Il est en effet incontestable que la théorie de Schopenhauer conduit logiquement à considérer le suicide, non seulement comme licite, mais encore comme éminemment moral, attendu qu'il est le moyen le plus sûr et le plus pratique pour mener à terme la négation de l'existence et de la vie. Par inconséquence, ou pour ne pas heurter de front le sens moral, Schopenhauer ne proclame pas absolument la légitimité du suicide, ce qui serait logique dans son système, mais il enseigne que la mort volontaire par inanition est la manière la plus parfaite de réaliser l'anéantissement de la volonté, ce qui est le bien suprême auquel peut aspirer l'homme, sa destinée finale.

§ XXIX. — L'ÉCOLE DE SCHOPENHAUER.

Pendant les dernières années de sa vie, et surtout après sa mort, Schopenhauer acquit un grand renom ; ce qu'il avait annoncé de lui-même vint à s'accomplir, à savoir que son Extrême-Onction serait son Baptême. C'est ainsi que sa doctrine cultivée, défendue, et aussi modifiée et transformée par ses disciples et ses admirateurs, forma une école.

Laissons pour le moment de côté Hartmann, principal représentant de cette école et qui mérite une page à part ; rappelons seulement, en confirmation de ce que nous venons de dire sur l'é-

cole et les disciples de Schopenhauer, que tandis qu'*Asher*, *Rokitansky*, *Bahnsen* et *Mainlænder*, développaient les idées de leur maître sur le terrain moral, sur le terrain matérialiste et physiologique, *Frauenstædt*, qui dans les premiers temps de sa vie littéraire avait écrit dans un sens hégélien, passa ensuite avec armes et bagages à l'école de Schopenhauer, et devint le propagateur le plus actif et le plus zélé de la doctrine de celui-ci, sans cependant entièrement renoncer à Hegel.

Frauenstædt introduisit dans la doctrine de son maître quelques modifications; les plus remarquables sont l'atténuation de l'idéalisme subjectif de Schopenhauer, la réduction de la matière pure à une abstraction de la pensée. En outre, Frauenstædt se sépare de son maître, en refusant de reconnaître qu'il soit nécessaire ou même possible à la volonté d'arriver à la négation d'elle-même et de son activité, comme terme final et bien suprême de l'existence et de la vie; il n'accorde pas non plus à l'ascétisme rigoureux l'importance éthique et la préférence absolue que lui donnait Schopenhauer.

Nonobstant cela, Frauenstædt affirme et développe le principe éthique de son maître en ce qui touche la négation de la liberté dans l'individu. Le disciple de Schopenhauer accorde une force irrésistible et vraiment fatale à ce que l'école de Schopenhauer appelle *caractère*, et il considère comme une illusion sans fondement réel, la responsabilité morale de l'individu ; ainsi, sur le ter-

rain déterministe, les idées de Frauenstædt vont plus loin et sont plus rigoureuses que celles de son maître.

La direction athéologique que nous avons rencontrée dans la Philosophie de Schopenhauer, le germe athée que renferme sa conception, a reçu récemment du développement et des applications importantes de la part d'un autre disciple de Schopenhauer. Dans sa *Philosophie de la délivrance* ou de la rédemption (*die Philosophie der Erlosung*), Mainlænder s'efforce de prouver que l'athéisme est la base et le principe essentiel pour obtenir la véritable *délivrance*, l'exemption du mal. D'après Mainlænder, le boudhisme et le Christianisme sont les religions les plus parfaites, les plus propres à conduire l'homme à la perfection, les plus en harmonie avec les principes de la Philosophie de Schopenhauer, précisément parce qu'elles renferment l'athéisme. Dans son fond intime, le christianisme est un véritable athéisme, car on lui doit la croyance en un Dieu mortel.

La Philosophie de la délivrance ou de l'extinction nirvanique, dans le sens de Schopenhauer, est le développement et le complément du boudhisme et du Christianisme pur, c'est le triomphe de la vérité complète et absolue de la science sur la vérité incomplète et relative de l'idée religieuse. En un mot : la Philosophie de la délivrance est la Philosophie de la vérité et de la réalité, parce qu'elle « fonde l'athéisme non sur une

foi, comme le boudhisme et le Christianisme pur, mais sur le *savoir ;* elle est en effet la première qui ait établi l'athéisme sur des bases scientifiques ».

Dans ses *Essais sur la caractérologie*, Banhsen paraît faire un pas de plus dans la voie du matérialisme, car il considère l'idée comme le produit d'un organe matériel.

Il y a cependant un point considérable où Banhsen se sépare de son maître. Bahnsen affirme et défend la pluralité réelle et substantielle de la volonté humaine, tandis que, dans la théorie de Schopenhauer, elle est un simple phénomène, un accident passager de la volonté qui constitue l'essence universelle et la substance unique du monde. En d'autres termes : Banhsen transforme en un véritable individualisme le monisme absolu et réel de Schopenhauer et de la plupart de ses disciples, y compris Hartmann dont nous allons nous occuper.

§ XXX. — HARTMANN.

Le représentant le plus distingué et le disciple le plus indépendant, le plus profond et le plus original de Schopenhauer, est, à coup sûr, Hartmann, dont l'ouvrage capital, la *Philosophie de l'Inconscient*, est une transformation importante, un développement original de la théorie de Schopen-

hauer. Hartmann fait observer avec raison que la volonté et l'idée, de la théorie de son maître, sont impuissantes à expliquer le *procès* des choses et la réalité du monde, attendu que pour Schopenhauer l'idée ou représentation (*Vorstellung*) se résout dans la perception ou représentation du monde comme collection de phénomènes subjectifs, et que la volonté équivaut en définitive à une force aveugle et fatale.

La vérité est, ajoute Hartmann, que l'existence et l'essence du monde, sa réalité métaphysique et immanente, son développement et ses évolutions multiples, ne peuvent être expliqués, ni par une force ou volonté sans idées qui contiennent la multiplicité, l'ordre et la gradation des êtres, ni par une *idée* sans force qui n'est pas accompagnée d'une *volonté-force*, contenant la raison suffisante de la réalité objective du monde. Le principe du monde comme essence est *l'idée;* le principe du monde comme *existence* est la volonté. L'idée contient l'essence idéale des choses, gouverne et prédétermine l'ordre, la gradation, la forme, suivant lesquels elles doivent apparaître avec leurs relations mutuelles : la volonté leur communique la réalité physique, l'acte d'exister ; elle les fait passer de l'état idéal à l'état réel.

La volonté donc et l'idée sont deux facteurs relativement indépendants, et également nécessaires pour embrasser la réalité métaphysique du monde et de tous les êtres qui le composent. Quoique tous les deux soient indispensables pour

la production du monde, il faut cependant admettre un être qui serve de base commune à ces deux facteurs, un sujet qui soit comme le *substratum* général et le fonds primitif duquel procèdent toutes choses ; non par *procès* immédiat, mais par un *procés* médiat, c'est-à-dire par la volonté et par l'idée, qui sont ses forces et ses manifestations premières. Cet être absolu, que nous concevons comme existant *pro priori* par rapport à la volonté et à l'idée; cet Être un-tout, qui est antérieur dans l'ordre de la conception et de la nature à la volonté et à l'idée, c'est l'*inconscient*, dont la volonté et l'idée sont les fonctions et les attributs, et qui, par conséquent, s'en distingue, comme se distingue des attributs et des fonctions la chose qui leur sert de fondement et de sujet commun : *nous sommes forcés d'admettre derrière ces attributs du vouloir et du penser un être qui en soit le fondement.*

Comme on le voit, l'*Inconscient* d'Hartmann n'est ni l'*Idée* d'Hegel, ni la *Volonté* de Schopenhauer : l'une et l'autre représentent, aux yeux de leurs inventeurs respectifs, le principe véritable, la cause immédiate des choses et de l'univers, tandis que l'*Inconscient* d'Hartmann, n'est pas le principe véritable, encore moins la cause immédiate et effective des choses, mais la base, le sujet commun des principes actifs des choses, la volonté et l'idée. Pour Hartmann, l'idée et la volonté sont des attributs, des fonctions de l'Absolu, de l'être Un-Inconscient, mais ni la première

n'est à la fois substance et attribut, comme pour Hegel, ni la volonté n'est substance ni attribut en même temps, comme pour Schopenhauer.

Mais, « quoique les fonctions ou les états de penser et de vouloir soient différents, cela n'empêche pas que la substance des deux principes, que le sujet des deux fonctions, que ce qui pense et ce qui veut ne soient un seul et même principe... C'est le vouloir et le penser qui diffèrent, non l'être qui veut et qui pense. La Volonté est étrangère à la raison ; mais l'Idée est justement la raison de l'être qui veut. La pensée est incapable d'agir ; mais le vouloir est justement la force de l'être qui pense... C'est ainsi que les deux attributs de l'Inconscient se manifestent dans chaque fonction particulière de l'*Un-Tout* » [1].

L'absolu, l'Inconscient, qui est l'être Un-Tout, en se développant et en agissant par la volonté et l'idée qui sont ses fonctions primordiales, produit l'univers avec tous les êtres qu'il renferme et tous les signes de la nature, acquérant peu à peu la conscience qui est comme indéfiniment graduée. Mais que l'on y prenne garde : « C'est l'*Inconscient* qui, dans les individus organisés, prend conscience de lui-même ». Car l'Inconscient qui est la substance même de l'univers, l'être un, tout et absolu, par rapport auquel les êtres du monde et les individus ne sont que de purs phénomènes, produit aussi la matière, la cons-

1. *Philosophie de l'Inconscient*. T. II, pp. 357-558.

cience et la force organogénique, qui doivent être considérées conme trois formes de l'activité ou trois manifestations de l'Inconscient.

Conformément à cette doctrine, Hartmann enseigne que l'homme ou le moi, aussi bien que le monde en général, n'est que la somme des actions de l'Inconscient. « Le monde n'est qu'une certaine somme d'actions, d'actes volontaires de l'Inconscient ; le moi, une somme différente d'actions ou d'actes volontaires du même Inconscient... Que l'Inconscient change la combinaison des actions ou des actes de sa volonté qui me constituent, et je deviendrai un autre ; qu'il interrompe son action, et je cesserai d'être. *Je* suis phénomène semblable à l'arc-en-ciel dans les images. Comme lui, *je* ne suis qu'un ensemble de rapports » [1].

Ainsi, pour Hartmann, il n'y a en réalité d'autre âme humaine que l'Inconscient qui joue le rôle d'âme unique et universelle pour tous les individus (averroïsme) ; ceux-ci sont hommes et raisonnables, en tant que l'Inconscient produit dans leur organisme des actions déterminées. Ni les âmes des pères, ni celles des enfants « ne sont des substances séparées, indépendantes » ; ce sont simplement des actions déterminées de l'Inconscient sur l'organisme : « L'enfant n'a pas besoin de recevoir une âme particulière, individualisée. Son âme n'est, comme celle de ses parents, que la somme des ac-

1. *Philosophie de l'Inconsc.* T. II, p. 212.

tions exercées à chaque instant par l'Inconscient sur son organisme ».

Hartmann, après avoir profondément modifié la théorie de son maître en ce qui touche l'origine et la constitution du monde, la modifie aussi dans la partie relative à la négation de la volonté comme terme de la vie et comme condition de repos pour l'homme. Schopenhauer s'était borné à chercher la félicité, le repos, la délivrance de la douleur, dans l'anéantissement, dans l'extinction nirvanique de la volonté individuelle ; mais son disciple enseigne que le but final du monde, la véritable délivrance des maux inséparables de la vie consiste dans la négation de la volonté absolue, dans l'anéantissement de la volonté universelle. La véritable destinée de l'homme n'est point la mort de la volonté individuelle, qui n'est, après tout, qu'un phénomène passager de l'Inconscient, un simple accident de la volonté qui produit et constitue le monde ; c'est la mort de la volonté universelle, la cessation du vouloir absolu et cosmique. Cette cessation, cette mort de la volonté est le terme de l'évolution du monde entier, de telle sorte qu'on doit la concevoir comme le dernier acte de l'Inconscient, de l'Un-Tout, essence, mouvement, vie et existence du monde, lequel, par conséquent, cessera d'exister lorsqu'il touchera à ce dernier moment de son évolution ; car, d'après Hartmann, « le processus du monde aura un terme dans le temps et ne durera pas éternellement ».

Comme conséquence de cette doctrine, Hartmann ne cherche pas la félicité et le bien dans la négation de la volonté individuelle, encore moins dans le suicide, comme Schopenhauer ; mais il considère comme un devoir, comme une nécessité pour l'individu, de vivre et d'agir en harmonie avec la vie et les actions de l'Inconscient.

En d'autres termes : la fin dernière que doit se proposer l'homme est la délivrance universelle, la suppression absolue et complète de la volonté, de ses manifestations et de ses actes, et, par conséquent, de toute existence. Écoutons Hartmann : « La Philosophie pratique et la vie exigent un principe positif d'action ; nous le trouvons dans l'*entier dévouement de la personne au processus universel en vue de sa fin : l'universelle délivrance du monde*... Le but de la conscience est la délivrance du monde à l'égard du malheur du vouloir;... l'anéantissement de tout vouloir dans le non-vouloir absolu qu'accompagne naturellement la suppression, la cessation de tout ce que nous appelons existence ».

Hartmann s'éloigne aussi de Schopenhauer en quelques autres points secondaires. Ainsi en est-il en ce qui touche la notion de l'espace et du temps ; il rejette en effet l'opinion de son maître, qui les considérait comme des formes subjectives et comme des fonctions de l'intelligence. L'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient* ne regarde pas non plus le cerveau comme la cause réelle et efficiente de l'intelligence, et il se borne

à le considérer comme une des conditions de la conscience.

Conformément à sa conception pessimiste, Hartmann s'efforce de prouver que la félicité parfaite à laquelle l'homme aspire est une pure illusion qui revêt différentes formes historiques, suivant la prédominance de certaines idées. Le monde ancien regardait la félicité comme chose réalisable, pour l'individu, dans la vie présente. Durant la période chrétienne et pour les disciples du christianisme, la félicité est chose réalisable seulement après la mort et dans une vie transcendante. Dans sa troisième période historique, qui est l'actuelle, l'humanité place la félicité dans l'avenir, mais dans un avenir qui peut être atteint sur cette terre. Aux yeux du philosophe, toutes ces conceptions et toutes ces espérances du bonheur sont de pures chimères de l'imagination.

Les idées morales et religieuses d'Hartmann sont en parfaite harmonie avec les idées panthéistes et pessimistes qui constituent le fond de son système métaphysique. L'immortalité de l'âme, au sens chrétien, et comme permanence de l'individu, est l'illusion d'un mysticisme exalté, *une foi pauvre et pernicieuse*, car il ne peut y avoir d'autre immortalité que l'union éternelle avec Dieu, dont l'homme est une pure manifestation [1].

1. Hartmann insiste fréquemment sur cette doctrine, intimement liée au pessimisme, et qui constitue l'un des éléments fondamentaux

L'éthique pessimiste du boudhisme est non seulement très supérieure à l'éthique chrétienne, mais encore « le boudhisme est le seul système où le pessimisme serve expressément à fonder la moralité ».

L'unique base métaphysique de la morale est l'immanence de Dieu dans le monde, le christianisme rejette cette immanence ; de là son infériorité absolue, bien qu'il soit recommandable à d'autres égards, à cause de l'élément pessimiste qu'il renferme.

§ XXXI. — CRITIQUE.

La Philosophie d'Hartmann, considérée comme conception éthico-religieuse, principalement dans ses rapports avec l'avenir, se réduit à un amalgame

de sa conception philosophique. Voici comment il s'exprime dans un écrit postérieur à la *Philosophie de l'Inconscient* : « L'école présente...., doit chercher à se rattacher au pessimisme qui dans sa forme inaltérée ne cherche à se tromper sur la misère de l'existence par aucune illusion, le faisant rêver d'une vie au delà de celle-ci, mais qui pour l'individu comme tel ne connaît qu'une aspiration : être une fois libéré du pénible devoir de coopérer à l'évolution, se replonger dans le Brahm, comme la bulle dans l'Océan, s'éteindre comme la lumière au sein du vent... telle est l'expression entière pour l'aspiration de l'âme religieuse à la paix et à l'union avec l'esprit universel, union complète et qui ne soit plus troublée par aucune apparence de séparation, mais qui comme individu s'acquitte patiemment des devoirs de la morale jusqu'à ce que l'heure de la délivrance sonne pour elle ». *La Religion de l'avenir*, par E. Hartmann, trad. de l'Allemand, 1876, p. 166.

d'idées chrétiennes, d'idées boudhistes et d'idées panthéistes. A côté de quelques idées empruntées au Christianisme, le panthéisme germanique et le pessimisme des boudhistes constituent les éléments principaux de cette religion que nous annonce et nous recommande pour l'avenir le disciple de Schopenhauer. « La religion de l'avenir », nous dit-il, « sera un panthéisme, ou, pour mieux dire, un monothéisme souverainement impersonnel... A en juger par ce que nous enseigne l'histoire des religions, il n'est possible d'obtenir ce que cherche la religion future qu'au moyen d'une synthèse du développement religieux indien et du développement judaïco-chrétien ; il se constituera ainsi une forme religieuse où se réuniront les avantages des deux tendances, et d'où disparaîtront leurs défauts ».

Comme système éthique, la conception d'Hartmann exige la négation ou l'extinction nirvanique de la volonté, le panthéisme comme base essentielle de l'ordre éthique, et la négation de l'immortalité de l'âme, dans le sens propre du mot.

Si nous fixons maintenant notre regard sur la conception d'Hartmann, considérée au point de vue spéculatif et comme théorie métaphysique, nous avons déjà remarqué que son fond et ses idées principales coïncident avec les idées de Schopenhauer. Cependant, chez Hartmann, on sent l'influence de Kant (distinction entre le monde phénoménique et le monde nouménique, entre l'apparence et la chose en soi, la prépondérance de la volonté, l'hostilité contre les religions posi-

tives, etc.); l'influence de Schelling (nécessité et universalité du mal dans l'existence et dans la vie [1], l'être inconscient qui sert de base et de sujet commun à la volonté et à l'idée, etc.) ; et, enfin, l'influence d'Hegel, comme on le voit d'après le rôle important que joue l'*Idée* dans la théorie cosmologico-métaphysique d'Hartmann.

Cependant, bien que la théorie d'Hartmann soit au fond identique à celle de Schopenhauer, il convient de ne pas perdre de vue que le pessimisme du premier n'est pas aussi exagéré que celui du second, et que sa conception est moins matérialiste dans ses tendances et dans ses conclusions que celle de son maître.

En résumé : le caractère dominant et le plus général de la conception d'Hartmann, comme conception métaphysique, est la tendance à concilier la théorie hégélienne avec la théorie de Schopenhauer, en complétant l'une par l'autre. Le philosophe de Dantzig prétend expliquer par la seule volonté, l'origine, la constitution, l'essence du monde et de la science, l'unité, la pluralité, l'ordre et le *procès* des choses : Hegel prétend expliquer tout cela par la seule *Idée*. Hartmann soutient que ni l'*Idée* d'Hegel, ni la *Volonté* de Schopenhauer, ne

1. Cela est si exact que, dans sa *Philosophie de l'Inconscient*, Hartmann cite divers passages de Schelling à l'appui de sa thèse pessimiste, faisant remarquer que, pour Schelling, le mal tire son origine de l'être même (*Kommt nur von dem Sein*), et qu'il est une chose universelle et nécessaire en toute vie : *Schmerz ist etwas Allgemeines und nothwendiges in allem Leben.*

suffisent à donner raison des choses ; que l'idée sans la volonté est inféconde et stérile, tandis que la volonté sans l'idée n'aboutirait qu'à produire le désordre. Il faut donc admettre que le monde réel et le monde phénoménal, l'existence et l'essence, l'être et la science, trouvent leur explication totale dans l'*Idée* et la *Volonté* à la fois : dans l'idée qui dirige, modère et détermine l'action de la volonté, et dans la volonté qui vivifie et réalise l'idée.

Il est inutile de faire remarquer que le panthéisme le plus explicite constitue le fond et l'essence de la *Philosophie de l'Inconscient;* on a vu, en effet, que cet Inconscient s'identifie avec l'être *Un-Tout*, origine, essence et raison suffisante de toutes les existences au moyen de son évolution ; on a vu aussi que toutes ces existences particulières, sans exclure les âmes humaines, ne sont que des phénomènes, des accidents, des modes d'être et d'agir de l'Inconscient : la multiplicité même des consciences, dit Hartmann, et, par conséquent, la distinction et la multiplicité des phénomènes : « n'est que la multiplicité des manifestations phénoménales d'un même être ».

Nous avons dit plus haut que la conception d'Hartmann est moins pessimiste que celle de son maître : en effet, bien qu'il regarde la somme des maux comme dépassant la somme des biens dans le monde, il n'affirme pas cependant, comme Schopenhauer, que ce monde est le pire de tous les mondes possibles. Néanmoins, sur ce terrain, et à un autre point de vue, la conception d'Hartmann

est peut-être plus pessimiste que celle de Schopenhauer, attendu qu'il assigne comme terme et comme destinée finale de l'homme et des choses, la suppression totale de la volonté universelle et absolue, et, par conséquent, du monde ; de telle sorte, qu'en réalité, au fond de la théorie d'Hartmann vit l'idée nihiliste : le néant absolu, le Nirvana, constitue l'aspiration suprême de l'humanité, « de telle sorte que la volonté actuelle soit réduite au néant ; le processus du monde finit alors, et sans laisser après lui les éléments d'un nouveau processus ».

La conception d'Hartmann, comme toute conception panthéiste, repose sur une affirmation gratuite, sur l'hypothèse arbitraire d'un Inconscient éternel, dans le sein duquel coexistent, de toute éternité, un principe essentiellement bon, l'*Idée*, et un principe essentiellement mauvais, la *Volonté*. Le jour où ces deux principes, qui dormaient tranquillement de toute éternité dans le fond de l'Inconscient, se sont éveillés pour commencer une lutte sans trève ni repos, a commencé aussi à se dérouler ce que nous appelons le drame de la création, l'ensemble des êtres qui constituent l'Univers, lequel, par conséquent, est le produit nécessaire de l'antagonisme des deux principes dont nous avons parlé, antagonisme qui se rencontre au fond de tous les êtres et particulièrement dans l'homme. En celui-ci, la vie, avec toutes ses péripéties, résulte de la lutte entre les deux principes. Le principe bon, c'est-à-dire,

l'idée, travaille constamment à guérir le principe mauvais, c'est-à-dire, la volonté, de son amour pour la réalité et pour la vie, qui emportent nécessairement avec elles les souffrances et la douleur. Inséparables de la vie, elles ne peuvent disparaître qu'avec elle, c'est-à-dire, quand cesse l'antagonisme qui précisément engendre et conserve la vie. Cette lutte cessera par la victoire définitive du principe bon sur le principe mauvais, victoire qui entraîne à son tour la perte du vainqueur, puisque la lutte et l'opposition finissant, avec elles disparaissent la vie et la réalité.

On le voit, la conception d'Hartmann, envisagée au point de vue de la pure spéculation métaphysique, est une conception essentiellement panthéiste et dualiste ; c'est une synthèse du panthéisme idéaliste et du dualisme manichéen.

§ XXXII. — TENDANCES SPÉCIALES ET SYNCRÉTIQUES DE LA PHILOSOPHIE EN ALLEMAGNE.

Lorsque nous avons indiqué le *procès* et la classification des systèmes principaux qui apparurent en Allemagne après Kant, nous avons placé le matérialisme parmi ces systèmes, et avant les tendances spéciales et syncrétiques. Mais nous avons déjà fait remarquer que notre classification des écoles est à la fois géographique et doctrinale, c'est-à-dire que, tout en prenant pour base générale les différentes nationalités, elle combine

cette base avec le caractère génétique des doctrines et des systèmes, suivant que leur influence se fait sentir d'une manière considérable dans plusieurs nations à la fois, et suivant qu'elle offre une affinité particulière avec tel ou tel système philosophique.

Appliquons ces idées au matérialisme contemporain. Bien qu'il ait en Allemagne des représentants remarquables, nous croyons plus opportun et plus en harmonie avec notre méthode, de nous en occuper après que nous aurons parlé du positivisme de Comte, soit parce que c'est là la prémisse naturelle du matérialisme, soit parce que, de cette manière, il est plus facile de se rendre compte du caractère cosmopolite qu'il est arrivé à acquérir, grâce à ses idées intimes avec la Philosophie positive, avec le darwinisme, avec les théories évolutionnistes et avec la psychologie anglaise.

Pour des raisons analogues, nous ne nous occuperons pas non plus ici de l'école chrétienne ; nous nous réservons d'en parler, en exposant l'état et les vicissitudes de la Philosophie chrétienne dans les différentes contrées de l'Europe : ainsi le demandent l'importance et l'universalité du mouvement philosophique chrétien, accompli dans notre siècle.

Il ne nous reste donc plus qu'à parler de certaines tendances spéciales, plus ou moins indépendantes, plus ou moins syncrétiques, qui se sont produites dans les races allemande et slave.

Les noms de Kant, de Fichte, de Schelling et de Hegel, de Krause, d'Herbart et de Schopenhauer représentent des écoles déterminées, des systèmes philosophiques déterminés, des disciples plus ou moins nombreux. Mais en dehors de ces écoles fermées et exclusives, ont existé et existent, dans la Philosophie allemande, certaines tendances que nous pourrions appeler syncrétiques, parce qu'elles sont formées, en des proportions très variables, et avec des modifications plus ou moins originales, par un amalgame d'éléments empruntés à divers systèmes, soit anciens, soit modernes.

Sans parler de certaines idées et de certaines théories secondaires liées aux noms de *Weber*, d'*Helmhotz*, de *Carus*, d'*Hering*, etc., idées et théories qui appartiennent à l'histoire spéciale de la psychologie, bien plus qu'à l'histoire générale de la Philosophie, nous devons, en ce qui touche le mouvement philosophique en Allemagne, attacher une extrême importance à la tendance *subjectivo-théologique* ou mystique de Schleiermacher, à la tendance *aristotélicienne* de Trendelenburg, à la tendance *sensualiste* de Czolbe, et à l'école *néokantienne*.

§ XXXIII. — SCHLEIERMACHER.

Cet écrivain, qui naquit à Breslau en 1768, et qui mourut en 1834, avait une âme naturellement religieuse et inclinée à la piété. Fils d'un

pasteur protestant, et élevé dans la compagnie et sous l'influence des Pères moraves, ces sentiments de piété s'accrurent avec l'âge en Schleiermacher, et eurent une influence considérable sur ses idées philosophico-théologiques.

La conception de Schleiermacher se réduit, au fond, à un panthéisme naturaliste ou cosmique, avec quelques agréments de mysticisme sentimental. Pour le philosophe de Breslau, la totalité des existences constitue l'univers; l'unité de celui-ci constitue la divinité (*die Einheit der Weltganzen ist die Gottheit*), laquelle est, par là même, le fondement de l'existence humaine, comme elle l'est des autres existences qui composent l'univers.

La base unique, la véritable essence de la religion dans l'homme et pour l'homme, consiste dans le sentiment, dans la conscience de notre dépendance absolue de la Divinité. Les actes du culte, les œuvres religieuses et de piété, ne sont que des applications de ce sentiment fondamental, de l'infériorité et de la dépendance de l'humanité par rapport à Dieu.

De là vient que la religion est indépendante de toute métaphysique; pour la religion il est indifférent que Dieu et ses attributs, les dogmes et les mystères, se conçoivent de telle ou telle manière, dans tel ou tel sens philosophique, aient ou n'aient pas de réalité objective. Tant que reste dans l'homme le sentiment de sa dépendance absolue de Dieu, demeure aussi la base et l'essence réelle de la religion, laquelle, par conséquent, dans le

système de Schleiermacher, est réduite à un phénomène purement subjectif et psychologique.

Voilà pour ce qui regarde la Philosophie religieuse. Sur le terrain plus proprement philosophique, Schleiermacher, qui suit généralement Kant en beaucoup de points, s'écarte de son maître dans la question qui a trait aux intuitions de l'espace et du temps, et à la catégorie de la causalité ; il accorde à celle-ci comme à la première une réalité objective.

L'objet final et la perfection dernière de l'ordre moral consistent dans le Bien suprême, considéré comme unité supérieure du réel et de l'idéal : la vertu est la force-motrice qui pousse, et le devoir est la loi qui dirige les mouvements humains pour arriver jusqu'au bien moral suprême.

On voit, par les indications qui précèdent, que la note caractéristique et fondamentale de la doctrine de Schleiermacher est l'indépendance absolue, la séparation complète de la religion et de la science. Et l'on doit entendre cela, non seulement de la science naturelle et possible à la raison humaine, mais aussi de la science théologique, des dogmes révélés par Dieu, que l'on doit considérer non comme *objet* de la foi, mais comme la simple *expression* de celle-ci, comme des formules subjectives du sentiment religieux. La religion en général, et la religion chrétienne en particulier, a pour base unique et pour essence propre la dépendance de l'homme à l'égard de la Divinité, en tant que cette dépendance se révèle et

se manifeste dans la conscience humaine. De là vient que la religion et la piété sont compatibles avec le panthéisme et le théisme, ou, pour mieux dire, font entièrement abstraction de ces questions. La religion et la piété chrétiennes peuvent exister dans l'homme, qu'il pense que Jésus-Christ a une réalité historique, ou qu'il est simplement un mythe, un idéal ; qu'il confesse sa divinité, ou qu'il la repousse. Pour la religion et pour la foi, il est absolument indifférent qu'au nom de la raison et de la science l'on affirme que Dieu s'identifie avec l'Univers, ou qu'il est un être transcendant, personnel et libre ; que le monde a été tiré du néant, ou qu'il existe de toute éternité par sa propre vertu ; que le monde a été créé par Dieu, ou qu'il doit son origine à un *protoplasma* matériel. Il importe peu à la religion que ces questions et d'autres analogues, que les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, reçoivent telle ou telle solution.

Cette conception de Schleiermacher, si absurde qu'elle soit, trouva en Allemagne de nombreux partisans. Ce phénomène s'explique facilement, si l'on prend garde que ces idées, si elles souriaient d'un côté aux protestants orthodoxes, qui y voyaient un moyen efficace pour promouvoir les pratiques religieuses, souriaient également aux libres penseurs, qui y trouvaient une sorte d'autorisation légale et religieuse pour embrasser toutes sortes d'opinions et pour enseigner les théories les plus absurdes et les plus dangereuses. Schleiermacher,

homme d'une religion et d'une piété reconnues, ne leur donnait-il pas carte blanche pour tout affirmer et tout nier, au nom de la séparation complète entre la religion et la métaphysique, entre le dogme chrétien et la science rationnelle.

§ XXXIV. — TRENDELENBURG ET CZOLBE.

A côté de la tendance éclectique générale d'importance secondaire, représentée par Weber, Carus, Hering, etc., et aussi à côté de la tendance spéciale qui se rattache au nom de Schleiermacher, on peut signaler deux autres tendances particulières, caractérisées par la prédominance relative de l'élément aristotélicien et de l'élément sensualiste.

Adolphe *Trendelenburg* est le représentant principal de la première tendance : on remarque à chaque pas, dans ses écrits, et particulièrement dans ceux qui ont trait à la logique (*Logische untersuchungen*), l'idée de concilier les théories modernes avec celles d'Aristote, et la tendance à réformer et à compléter les unes par les autres. La conception philosophique de Trendelenburg renferme en outre des idées assez originales. Au lieu des trois concepts primitifs de la logique d'Hegel, à savoir : l'*être pur*, le *non-être*, et le *devenir*, Trendelenburg pose comme catégories primitives, l'*être*, la *pensée* et le *mouvement*. L'objet ou le terme de la constitution de l'État c'est

l'unité du pouvoir. La fin de l'homme comme être moral, et sa mission principale, est de compléter et de perfectionner l'idée de son essence propre. Trendelenburg, comme Aristote, reconnaît l'importance respective et la nécessité d'employer simultanément la méthode rationnelle et la méthode expérimentale, l'induction et le syllogisme, pour découvrir la vérité dans les sciences philosophiques.

Trendelenburg réfuta aussi la doctrine et les idées d'Hegel sur la Philosophie de l'histoire ; il montra que, ni sur le terrain de l'histoire générale ni sur celui de l'histoire de la Philosophie et des arts, les faits et la réalité historique ne répondent aux idées et aux théories du philosophe de Stuttgard.

L'une des idées les plus importantes et les plus originales de Trendelenburg est celle qui a trait à l'harmonie entre le monde extérieur, et le monde intérieur de la pensée. Celle-ci, bien qu'elle fasse contraste avec le mouvement extérieur, implique *a priori* conformité avec la réalité, l'espace, le temps et les autres catégories.

Czolbe est, à coup sûr, un sensualiste, si l'on entend par là un philosophe qui cherche dans les sens l'origine de toutes nos connaissances de telle sorte que celles-ci ne soient pas autre chose que des formes et des résultats de la sensation. Czolbe cependant ne se borne pas à cette thèse, bien qu'elle soit l'idée mère de sa conception, mais une fois sur la pente sensualiste, il la descend rapidement,

et arrive bientôt au matérialisme, niant, *a priori*, non seulement le surnaturel, mais encore le suprasensible, ramenant l'univers et tous les êtres à la matière et au mouvement, et affirmant la nécessité et l'éternité du monde.

N'oublions pas cependant que dans les œuvres de ce philosophe, et particulièrement dans l'ouvrage qui a pour titre : *Limites et origines des connaissances humaines*, on rencontre souvent des réserves et des atténuations à l'endroit du matérialisme pris dans son sens rigoureux et absolu : « J'ai toujours été persuadé », écrit-il, « que les faits d'expérience externe et interne se prêtent à des interprétations diverses, et que, sans aucune infraction aux lois de la logique, on peut les expliquer dans un sens théologique et spirituel ». Si l'on prend dans leur ensemble les affirmations de Czolbe, on peut dire que sa conception philosophique est une sorte de transition entre le panthéisme virtuellement matérialiste de Schopenhauer, et le matérialisme complet et explicite de Buchner.

Parmi les opinions singulières de Czolbe, il faut mentionner celle qui a trait à l'extension des sensations, lesquelles, non seulement exigent l'espace comme les autres corps, mais qui, aux trois dimensions de ceux-ci en ajoutent une quatrième, le temps ; mais ce qui caractérise spécialement la doctrine de Czolbe, c'est la dépendance qu'il établit entre l'espace, les sensations, et, en général, les phénomènes psychologiques. A ce point de

vue, la psychologie de Czolbe pourrait s'appeler psychologie extensionnaliste, bien plutôt que psychologie matérialiste, comme le remarque avec raison Ueberweg.

Les vibrations des astres impliquent aussi, d'après Czolbe, des sensations et des sentiments latents, en rapport avec l'âme du monde.

§ XXXV. — L'ÉCOLE NÉOKANTIENNE.

La Philosophie de Kant peut se résumer toute dans la proposition suivante : il est possible qu'au delà des phénomènes que nous révèlent la sensibilité et la conscience, il existe une substance (la chose en soi), un être réel, origine et cause de ces phénomènes ; mais il ne nous est possible de connaître cette essence ou quelque autre chose que ce soit, qu'autant qu'elle pénètre dans la sphère de la sensibilité, et qu'elle est soumise aux conditions particulières de l'expérience.

Fichte, Schelling, Hegel, Krause et quelques autres, prenant pour point de départ de leurs spéculations, la première partie de cette proposition, se mirent en quête de la *chose en soi*, de cette X mystérieuse qu'ils baptisèrent de divers noms, et sur laquelle ils élevèrent leurs grandioses constructions idéalistes. Fatigué de ces pérégrinations et de ces aventures idéalistes, l'esprit humain tourna le regard vers la seconde partie de la thèse kantienne, et la prenant pour point de départ, il

marcha en sens inverse, jusqu'à ce qu'il arriva à la thèse de la relativité de la connaissance. Ici se reproduisit le phénomène qui apparaît si souvent dans l'histoire de la Philosophie : le passage de l'esprit humain d'un extrême à un autre sans pouvoir jamais s'arrêter à un terme moyen.

Cette thèse de la relativité de la connaissance humaine constitue, en réalité, l'essence du moderne néokantisme, et l'on peut dire que sous des formes et avec des nuances différentes, on le retrouve au fond de la plupart des écoles contemporaines, particulièrement des doctrines psychologiques, positivistes, et matérialistes. Dans ce sens général, le plus grand nombre des partisans du positivisme matérialiste, et de la psychologie psycho-physique et physiologique, appartient au néokantisme.

Ordinairement cependant, et dans un sens plus restreint, on donne le nom de néokantistes à ceux qui, prenant pour point de départ de la spéculation philosophique et scientifique, le criticisme de Kant, paraissent flotter et se tenir à égale distance de l'idéalisme et du matérialisme, du dogmatisme et du scepticisme. Quelques-uns de ces écrivains se servent de la critique historico-philosophique pour exposer leurs idées jetées dans le moule de Kant. Parmi eux, il faut avant tout citer Lange. Dans son *Histoire du matérialisme*, il n'est pas toujours exact et juste dans ses jugements, mais on doit rendre hommage à sa solide érudition.

Au surplus, cette tendance néokantienne, si générale de nos jours, et dont les courants convergent tous plus ou moins vers le matérialisme, est une confirmation et comme une contre épreuve historique de ce que nous avons dit en faisant la critique de la Philosophie de Kant dans ses rapports avec le matérialisme. Aussi Lange qui est incontestablement un des représentants les plus complets et les plus logiques du néokantisme, dit-il que le philosophe de Kœnigsberg avait peu de chose à apprendre du matérialisme contemporain, étant données sa théorie cosmique, reproduite plus tard par Laplace, et ses théories sur les intuitions sensibles et sur la réalité de la connaissance humaine.

Ajoutez à cela que, comme nous l'avons déjà noté, Kant admet comme possible, et laisse entrevoir clairement l'opinion que le corps et l'esprit, dans l'homme, sont une même chose perçue par différents organes et sous différents points de vue. Cela seul suffirait à placer l'auteur de la *Critique de la raison pure* sur le terrain du matérialisme.

Liebmann, Bona-Meyer, Stadler, Schultze, Benno, Erdmann, Dietærich, sont les représentants les plus connus du néokantisme en Allemagne.

§ XXXVI. — LA PHILOSOPHIE EN FRANCE.

Abstraction faite de la Philosophie chrétienne, et, en considérant la chose à un point de vue gé-

néral, le mouvement philosophique en France, dans le siècle présent, peut se résumer dans le mouvement *éclectique*, et dans le mouvement *positiviste*, parce que l'éclectisme et le positivisme constituent comme les deux notes les plus marquées et les plus générales de ce mouvement ; on ne veut pas dire cependant que ce soit les seules écoles qui aient compté des représentants plus ou moins dignes de figurer dans une histoire de la Philosophie.

Le mot *éclectisme* s'emploie généralement pour désigner la conception philosophique de Victor Cousin, mais nous lui donnons ici un sens plus large et nous entendons par là le spiritualisme rationaliste qui contribua à la réaction accomplie dans les premières années de notre siècle contre la Philosophie sensualiste et athée de l'Encyclopédie. Tandis que celle-ci luttait pour conserver son funeste empire sur la société et les individus par les écrits sensualistes et matérialistes de Cabanis, de Saint-Lambert, de Destutt de Tracy, et de Broussais, elle fut vigoureusement attaquée par le spiritualisme catholique avec Châteaubriand, de Maistre, de Bonald et les autres restaurateurs de la Philosophie chrétienne, dont nous parlerons plus tard, et plus faiblement combattue par le spiritualisme rationaliste, avec Royer-Collard et Maine de Biran, et ensuite avec Cousin, Jouffroy, etc. Cette phase spiritualiste de l'éclectisme a été continuée jusqu'à nos jours par des philosophes qui vivent encore.

Entre l'éclectisme spiritualiste et le positivisme, mais se rapprochant bien plus du second que du premier, on peut placer l'école que nous appellerons *critique*, principalement représentée par Taine, Renan et Vacherot. La thèse capitale de cette école est la négation de Dieu, substance spirituélle, personnelle et transcendante ; mais pour aboutir à cette thèse, ses défenseurs suivent des procédés différents.

Outre ces écoles, et en demeurant toujours sur le terrain hétérodoxe, il faut faire figurer dans le tableau de l'histoire de la Philosophie en France, au XIX[e] siècle, la doctrine philosophique de Lamennais après son apostasie, doctrine qui, nous le verrons, est essentiellement panthéiste, bien qu'elle offre certains points de vue assez originaux.

Comme le matérialisme est une conséquence nécessaire, et comme une prolongation spontanée du positivisme fondé par Comte, après avoir parlé de celui-ci, nous parlerons de celui-là, et de ses principaux représentants, en France, en Allemagne, et dans les autres pays de l'Europe.

Enfin, bien que les conceptions religioso-humanitaires de Saint-Simon, de Pierre Leroux et de Reynaud, soient plutôt des doctrines politico-sociales que des systèmes proprement philosophiques, cependant il ne serait pas juste de les passer complètement sous silence, en parlant de la Philosophie en France pendant notre siècle.

§ XXXVII. — ROYER-COLLARD ET MAINE DE BIRAN.

Le point général de départ de la réaction entreprise par le spiritualisme rationaliste, fut la Philosophie écossaise. C'est d'elle que s'inspirait *Royer-Collard* (1763-1845), dont les *Fragments* publiés par Jouffroy, avec les œuvres de *Reid*, peuvent être regardés comme des commentaires et des développements de la doctrine enseignée par l'école écossaise. On y démontre, contre Condillac, la distinction réelle entre la sensation et la perception ; on y analyse avec sagacité le concept de la durée ; et l'on y défend avec solidité la légitimité et la valeur objective du principe de causalité, en insistant en même temps sur les conditions et sur l'importance scientifique de l'induction.

Maine de Biran (1766-1824) est peut-être le métaphysicien le plus profond et le plus solide du spiritualisme rationaliste ; toutefois ses premiers travaux se ressentent de l'atmosphère sensualiste qui l'entourait et dans laquelle il avait été élevé. Que l'on y prenne garde : lorsque nous parlons de spiritualisme rationaliste au sujet de Maine de Biran, nous nous rapportons aux deux premières étapes de sa vie et de son évolution philosophique ; car, aujourd'hui, après la publication de ses écrits inédits, par M. Naville, il est impossible de mettre en doute le spiritualisme chrétien de la Philosophie dans les dernières années de sa vie. Dans cette dernière période, Maine

de Biran distinguait et admettait dans l'homme la vie animale et sensible, la vie raisonnable ou humaine, et la vie divine ou chrétienne. On irait peut-être trop loin, en rangeant absolument ce philosophe parmi les disciples de la Philosophie chrétienne, bien que chaque jour il s'en approchât davantage, mais il est très problable que, si la mort ne l'avait pas surpris, il aurait fini par accepter pleinement la Philosophie chrétienne, et par adopter toutes les solutions catholiques.

Quoi qu'il en soit, il est certain que, même dans son *Essai sur les fondements de la psychologie*, et dans d'autres publications correspondant à la seconde phase de sa vie philosophique, la pensée de Maine de Biran et sa spéculation métaphysique s'élèvent bien au-dessus de la pensée et de la spéculation métaphysique, non seulement du sensualisme, mais encore de l'école écossaise. L'identité et la substantialité du moi, l'immortalité personnelle et la parfaite spiritualité de l'âme humaine, la distinction radicale et essentielle entre les facultés sensibles et les facultés intellectuelles, sont des vérités que Maine de Biran affirme et démontre avec une grande force de logique ; il en est de même pour la thèse de la valeur objective et rationnelle de l'idée de cause ; il prouve que cette idée n'est point innée, qu'on ne peut pas l'expliquer par la coutume et par l'habitude comme prétend Hume, et qu'elle n'est point une forme *a priori*, une catégorie purement subjective, comme le prétend Kant.

La partie vraiment originale de la conception philosophique de Maine de Biran, c'est la pensée de mettre en harmonie la métaphysique avec l'expérience, en cherchant dans celle-ci la base et comme le principe générateur de celle-là. Cette base, ce principe générateur de la métaphysique, c'est, d'après Maine de Biran, *l'effort musculaire*, c'est-à-dire, le phénomène psychologique qui nous fait expérimenter la relation qui existe entre l'énergie, que nous appelons volonté, et le corps ou matière extérieure qui implique la résistance à cette énergie. Quand, en vertu d'une résolution de notre volonté, nous mouvons le bras, par exemple, il y a là : *a*) un phénomène psychologique et d'expérience interne ; *b*) une résistance de la part du bras mis en mouvement ; *c*) une force, une énergie qui triomphe de cette résistance. Il faut conclure de là, que le phénomène psychologique, appelé effort musculaire, provoqué et produit par la volonté, est ce qui met en contact, l'un avec l'autre, le moi et le non-moi, la volonté et l'organisme, l'esprit et la matière. Donc, la métaphysique, qui, en dernière analyse, n'est pas autre chose que la connaissance scientifique et rationnelle du corps et de l'esprit, et de leurs mutuelles relations, a sa base dans l'effort musculaire, phénomène d'observation et fait d'expérience.

Conformément à cette thèse, Maine de Biran, spécialement dans la seconde phase de sa vie intellectuelle, repoussa avec beaucoup d'énergie

toute espèce d'idées innées et de conceptions philosophiques *a priori*. Ici, comme en d'autres points, on reconnaît le philosophe qui, pendant la première époque de sa vie, pensa et écrivit sous l'influence du sensualisme.

En effet, il ne faut pas oublier que le mouvement sensualiste et matérialiste qui domina en France, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, se prolonge dans les premières années du XIXe, grâce à l'influence, d'une part : de Cabanis et de Broussais, d'autre part : de Laromiguière. Royer-Collard et surtout Maine de Biran ont eu le mérite de donner le signal de la réaction contre cette prolongation du sensualisme au XIXe siècle, réaction relativement inféconde et stérile, parce qu'ils ne surent pas se placer sur le terrain du spiritualisme chrétien.

§ XXXVIII. — PHILOSOPHIE DE COUSIN.

Le nom et l'éclat de Royer-Collard et de Maine de Biran furent bientôt éclipsés par le nom et par la gloire de *Victor Cousin* (1792-1867), qui se plaça à la tête du spiritualisme rationaliste dont il conserva le sceptre jusqu'à la mort. La vie philosophique de Cousin embrasse trois phases bien marquées : la phase écossaise qui correspond aux premières années de sa carrière scientifique, et qui est sans importance ; la phase éclectico-panthéiste

et la phase éclectico-rationaliste ou cartésienne, qui représentent la seconde et la troisième période de sa vie littéraire.

Le fonds général et commun de ces deux dernières phases de la Philosophie de Cousin, c'est l'éclectisme, mais un éclectisme *sui generis*. Il ne s'agit pas ici de l'éclectisme ordinaire, qui consiste à chercher et à recueillir la vérité là où on peut la trouver, mais d'un éclectisme que nous appellerons *transcendantal*, qui commence par supposer que tous les systèmes, même contradictoires entre eux, contiennent quelques vérités ; qu'aucun système de Philosophie n'est et ne peut être complètement vrai ; que la vérité complète se trouve comme répartie entre les différents systèmes philosophiques ; et que, par conséquent, pour posséder la vérité complète, il est nécessaire de réunir ces systèmes opposés (sensualisme, idéalisme, scepticisme, mysticisme), de manière à en former un tout réel et un, qui contienne la vérité complète et adéquate.

Le *sensualisme*, qui prétend tout expliquer par la sensation seule ; l'*idéalisme*, pour qui l'intelligence est tout et la sensation rien ; le *scepticisme* qui, en critiquant les fondements sur lesquels l'un et l'autre s'appuient, met en doute leurs conclusions ; le *mysticisme*, qui arrive à la vérité par une inspiration spontanée, indépendante de la réflexion et de la science, sont les quatre parties qui forment le tout que nous appelons Philosophie. Aucun de ces systèmes n'est complètement

erroné, ni complètement vrai; car *l'erreur est un des éléments de la pensée*, et fait, par conséquent, partie essentielle de tout système philosophique. Continuons à résumer les autres points capitaux de la doctrine de Cousin.

La raison humaine dans son développement offre deux phases distinctes: la spontanéité et la réflexion. Par la première, qui est naturellement antérieure à la seconde, l'homme perçoit la vérité d'une manière directe et instinctive; par la seconde, l'homme se rend compte de cette vérité et réfléchit sur sa nature et ses rapports.

Ce double développement de la raison humaine a pour base, pour matière et pour objet, trois idées fondamentales auxquelles on peut ramener toutes les autres : l'idée du *fini* (le moi et le non-moi; l'homme et le monde extérieur); l'idée de l'être *infini* ou de Dieu, et l'idée des rapports entre le fini et l'infini. A la perception immédiate, spontanée, mais plus ou moins confuse de ces trois idées capitales, succède leur connaissance réflexe, leur analyse scientifique, et ce travail de réflexion engendre et constitue la Philosophie dans le sens propre du mot.

Cette Philosophie, par cela même qu'elle représente le dernier degré de développement de l'intelligence humaine, implique la possession de la vérité dans sa forme la plus réelle et la plus parfaite, de telle sorte qu'elle est supérieure à la vérité contenue *dans les symboles sacrés de la religion*, c'est-à-dire, à la vérité religieuse, quelle

que soit sa forme. La foi, en cherchant la vérité dans la religion, y *contemple ce qui n'y est pas*, ou ce qui n'y est que d'une manière indirecte et imparfaite. De là vient que : « Le droit comme le devoir de la Philosophie est : de ne rien admettre qu'en tant que vrai en soi, et sous la forme de l'idée ».

Après ces essais éclectiques et rationalistes, Cousin entre décidément sur le terrain du panthéisme germanique, et, sous cette inspiration, il est conduit aux affirmations suivantes :

a) Toute substance étant nécessairement absolue, en tant que substance, et, par conséquent, une, il suit de là que le Dieu de la conscience est « cause absolue, un et plusieurs, éternité et temps, essence et vie, indivisibilité et totalité, infini et fini, c'est-à-dire : Dieu, nature et humanité à la fois ». On déduit de là que la substance divine s'identifie avec l'univers, avec ce grand tout harmonique : *en un mot, que ce tout est Dieu.*

b) La création est l'action par laquelle Dieu produit et tire quelque chose de lui-même, du fond de sa substance, comme l'homme produit et tire de son propre fond les actes volontaires. L'idée de création, comme production d'une substance *ex nihilo*, est une idée contradictoire et absurde.

c) Dieu est cause et force créatrice absolue, et, par conséquent, *la création est*, *non pas possible*, *mais nécessaire;* de telle sorte que le monde doit être considéré comme un développement de Dieu : *il n'y a pas plus de Dieu sans monde qu'il n'y a de monde sans Dieu.*

d) L'histoire est une phase du développement de Dieu dans le monde, le développement logique de la vie humaine par rapport aux trois idées fondamentales qui constituent l'essence et le fond de la conscience. Ainsi, toute l'histoire de l'humanité embrasse et constitue nécessairement trois grandes époques, ni plus ni moins : l'époque qui correspond au développement de l'idée de l'infini ; celle qui corresppnd au développement de l'idée du fini, et celle qui correspond au développement des relations entre le fini et l'infini.

e) L'histoire, étant en définitive le développement, la manifestation de Dieu dans l'humanité et par l'humanité, il suit de là que tout est à sa place, que *tout est bien* dans l'histoire, que toutes ses vicissitudes et ses révolutions sont légitimes. Donc, la victoire d'un peuple sur un autre est toujours, non seulement nécessaire et utile, mais *juste dans le sens le plus étroit du mot :* le vainqueur est toujours meilleur que le vaincu : « prendre parti contre la victoire, c'est prendre parti contre l'humanité ».

La troisième et dernière phase de la doctrine de Cousin est caractérisée par un mouvement de rapprochement vers le christianisme. Pendant les dernières années de sa vie, le chef de l'éclectisme essaie d'atténuer, d'expliquer et même de combattre, d'une manière en quelque sorte honteuse, ses idées panthéistes. Il n'affirme plus la supériorité de la Philosophie sur la religion, comme auparavant, mais il dit, au contraire :

« l'alliance de la vraie Religion et de la vraie Philosophie est à la fois naturelle et nécessaire », et il conclut par déclarer que « la Philosophie et la Religion diffèrent sans se contredire ».

Malheureusement les espérances que ce mouvement avait fait concevoir à quelques esprits ne se réalisèrent pas. Cousin mourut sans avoir abandonné le terrain essentiellement rationaliste, sur lequel il s'était placé dès le commencement, et sans reconnaître la souveraineté de la raison divine et l'existence de la révélation chrétienne.

§ XXXIX. — CRITIQUE.

Si nous laissons de côté la première partie de la vie intellectuelle de Cousin, qui, comme nous l'avons dit, n'a aucune importance philosophique, et si nous fixons notre attention sur les deux dernières phases, nous pouvons dire que la pensée philosophique de Cousin embrasse deux périodes qui sont la période panthéiste et la période spiritualiste.

Pendant la première de ces périodes, qui dure jusqu'à 1833, et qui trouve son expression la plus complète dans le *Cours de* 1828, et dans les *Fragments philosophiques*, le chef de l'éclectisme n'est que l'écho, plus ou moins fidèle et complet, des idées aprioristiques et panthéistes de Schelling et d'Hegel. Nous disons : l'écho plus ou moins

fidèle et complet, parce que Cousin, en sa qualité de véritable éclectique, se réserve le droit de transformer et de modifier les idées et les conceptions des deux philosophes allemands, en les combinant, non seulement avec celles de l'école écossaise, mais aussi avec la doctrine et les théories de Platon, d'Aristote, de Plotin, de Descartes, de Leibnitz et de Kant.

Mais à travers toutes ces combinaisons doctrinales, et toutes ces transformations éclectiques, ce qui constitue leur *substratum* général, leur idée mère, c'est la thèse panthéiste affirmant l'unité absolue de substance, l'identité du fini et de l'infini, la nécessité de la création des existences finies, disons mieux, la manifestation, le développement nécessaire de Dieu dans le monde, attendu que pour Cousin l'absolu est la substance absolue qui crée absolument, se manifeste absolument, et qui, en se développant, tombe dans la condition de tout développement, entre dans la variété, dans le fini, dans l'imparfait, et produit ce que nous voyons autour de nous.

A partir de 1833, date où commence la seconde période de sa vie philosophique, Cousin commence par atténuer et par rejeter partiellement ses précédentes affirmations panthéistes, sans toutefois les renier d'une manière explicite, pour adopter et défendre résolument la thèse spiritualiste. Mais l'on ne doit pas oublier que le spiritualisme du philosophe français est un spiritualisme essentiellement rationaliste, un spiritalisme

qui commence par rejeter *a priori* le surnaturel, qui nie ensuite, sans aucun examen, les caractères divins du Christianisme comme religion positive, pour conclure en affirmant l'indépendance absolue de la Philosophie à l'égard de l'Évangile, et l'autonomie complète de la raison humaine par rapport à la raison divine.

A cet esprit rationaliste qui informe, — pour ne pas dire qui empoisonne, — toute la Philosophie de Cousin, aussi bien dans son évolution spiritualiste que dans son évolution panthéiste, on doit attribuer l'impuissance de l'éclectisme. Malgré l'éclat et le mérite des nombreux ouvrages publiés par son chef; malgré l'enthousiasme provoqué par ses leçons publiques, et se soutenant pendant de longues années; malgré la protection semi-officielle accordée à son enseignement et à la diffusion de ses idées; malgré l'importance et le renom de quelques-uns des représentants et des continuateurs de ses idées et de son école; malgré, enfin, l'incontestable valeur des œuvres de ses disciples, l'école fondée par Victor Cousin, et continuée par ses successeurs, est tombée dans le discrédit, dont nous sommes aujourd'hui les témoins.

Au surplus, rien de plus naturel et de plus logique que ce discrédit. La force des choses et le mouvement de l'histoire ont conduit les esprits à un point, où il faut absolument choisir entre les grandes affirmations du spiritualisme catholique et les grandes négations du positivisme matérialiste. Le spiritualisme rationaliste de Cousin et de son

école, en se plaçant entre ces deux conceptions fondamentales, en cherchant une situation intermédiaire, à égale distance du voltairianisme, du panthéisme, du matérialisme et du spiritualisme chrétien, se condamna par le fait même à disparaître de la scène philosophique, pour laisser le champ libre, soit au criticisme athée de Renan et de Vacherot, soit au positivisme de Comte et de Littré.

§ XL. — LES DISCIPLES DE COUSIN.

Le cartésianisme développé dans un sens rationaliste, le psychologisme de l'école écossaise, le panthéisme allemand, particulièrement dans sa phase hégélienne, l'idée éclectico-syncrétique, constituent les éléments principaux de la doctrine de Cousin, prise dans son ensemble. La prédominance relative de l'un ou de l'autre de ces éléments, explique les trois évolutions que nous avons signalées dans ses idées. Conformément à ces trois phases, ses disciples et ses successeurs peuvent être rangés en deux groupes : le premier répond aux deux premières phases, et le second à la troisième évolution de la doctrine du chef de l'éclectisme.

Au premier groupe appartiennent : Ancillon, né à Berlin, mais qui écrivit en français, Damiron, Rémusat, Bartholmès et quelques autres, chez lesquels se fait plus ou moins sentir l'in-

fluence des idées de Cousin. A côté de leurs travaux qui, en réalité, se rapportent bien plutôt à la critique et à l'histoire qu'à la Philosophie proprement dite, il faut mentionner ceux du représentant le plus remarquable de ce groupe.

Jouffroy (1796-1842), chez qui l'atmosphère rationaliste qui l'entourait éteignit la foi catholique dans laquelle il avait été élevé, est un témoignage vivant et pratique de l'impossibilité de séparer le problème religieux du problème philosophique. Sa vie, à partir du jour où s'accomplit sa ruine religieuse, fut une lutte sans trêve, dans laquelle on le voit aller, venir, en des directions opposées, attiré tantôt par le christianisme, tantôt par le rationalisme, et tombant souvent dans un scepticisme désespéré.

Ses idées morales et esthétiques sont celles qui sont propres au spiritualisme rationaliste, et son mérite principal, comme philosophe, consiste à avoir établi contre l'école matérialiste, d'une manière solide et rigoureuse, la distinction essentielle entre la psychologie et la physiologie.

Sur le terrain de la morale, la question qui attira de préférence l'attention de Jouffroy est celle de la destinée suprême de l'homme. Il la résout en assignant la vertu comme la destinée de l'homme dans la vie présente, et comme fin totale, la satisfaction successive de ses aspirations au bien, à la vérité, au bonheur, à travers une série de vies futures.

Jouffroy dit en substance : *a*) la destinée d'un

être est en rapport avec sa nature ; or, la nature de l'homme implique des aspirations infinies qui ne peuvent être satisfaites dans la vie présente : donc, notre destinée dans cette vie ne peut être que la vertu, la seule chose qui soit en notre pouvoir ; *b*) la nature d'un être indique la fin pour laquelle il est fait : or, la nature humaine renferme des aspirations infinies que notre condition présente ne peut remplir ; il faut donc admettre une destinée future, consistant dans une série de vies, où il sera donné pleine satisfaction à ces aspirations.

La conclusion naturelle et légitime du second argument est l'affirmation de la thèse chrétienne sur la possession de Dieu, Bien infini et seul capable de répondre aux aspirations infinies dont parle Jouffroy ; mais le préjugé rationaliste met un voile devant ses yeux, et le mène à substituer à la thèse chrétienne de la vie éternelle, parfaite dans la possession de Dieu, la thèse téméraire et gratuite des rationalistes, nous pouvons dire, de la métempsycose et du spiritisme.

Les philosophes du second groupe, c'est-à-dire, les disciples et les successeurs de Cousin dans sa troisième manière, sont plus nombreux que ceux du premier. C'est ce que montrent les noms de Saisset, de Lévêque et de plusieurs autres, mais surtout ceux de Jules Simon, de Janet et de Caro, qui sont les représentants les plus authentiques de ce spiritualisme rationaliste, qui parfois paraît se confondre avec le spiritualisme catholique. Pour

peu qu'on ait parcouru les ouvrages de Janet; le *Devoir* de Jules Simon; l'*Idée de Dieu*, et les *Problèmes de la morale sociale* de Caro, on comprendra parfaitement ce que nous venons de dire.

A ce groupe appartiennent aussi des écrivains spiritualistes, d'un spiritualisme rationaliste teinté de diverses nuances, comme le Hollandais Scholten, les Français et les Suisses Coquerel, Fontanès, Reville, Bonstetten, qui écrivit sur la *Nature et les lois de l'imagination;* Vinet, auteur d'*Essais de Philosophie morale et de morale religieuse;* Secretan qui publia, entre autres livres, une *Philosophie de la liberté*, un *Abrégé de Philosophie*, et des *Discours laïques*.

Il faut aussi ranger parmi ces spiritualistes, bien qu'ils se rapprochent davantage de l'idée catholique, Bordas-Dumoulin et son disciple Huet. Leurs œuvres, particulièrement *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences* du premier, et *La Science de l'esprit* du second, contiennent une espèce de néo-cartésianisme, adopté en partie, mais avec moins de chaleur, par leurs disciples et successeurs, Callier et Merten.

Parmi les philosophes de ce groupe, il faut surtout accorder de l'attention à Caro et à Janet. Le premier se distingue par sa fine critique des théories modernes les plus avancées et les plus radicales, soit sur le terrain métaphysique, soit sur le terrain des sciences morales et sociales. Ce qui caractérise le second, ce qui le distingue de ses collègues du spiritualisme rationaliste, c'est l'em-

ploi de la méthode expérimentale et scientifique, méthode que Janet applique à la défense des vérités philosophiques et métaphysiques ; il repousse et combat le matérialisme avec ses propres armes. Son traité des *Causes finales* en est une preuve évidente ; sous la plume de l'auteur, la réalité des causes finales se transforme en un fait d'expérience et d'induction.

Le programme de cette école éclectico-spiritualiste peut, abstraction faite des opinions secondaires, se résumer dans les paroles suivantes de Saisset, l'un de ses principaux représentants : « En matière de choses surnaturelles, j'admets l'existence de Dieu et de la Providence ; en matière de miracles, j'admets le miracle éternel et perpétuel de la création ; en matière de révélation, j'admets que Dieu se révèle par les lois de la nature, et qu'il fait briller son intelligence, sa puissance, sa sagesse, sa justice et sa bonté. Je n'admets ni plus, ni moins ».

Les idées du chef de l'éclectisme français exercèrent aussi une certaine influence sur les productions historiques et sur les études critiques de Bouillier, de Ravaisson, de Jourdain, de Rousselot, de Haureau, de Nourrisson et de quelques autres écrivains français. L'*Histoire du Cartésianisme* du premier ; l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote* du second ; l'étude critique sur la *Philosophie de saint Thomas*, de Jourdain ; les ouvrages de Rousselot et de Haureau sur la Philosophie et sur les écrivains du Moyen-Age,

comme le livre de Nourrisson : *Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Hegel*, sont des œuvres que l'on ne doit pas omettre dans une histoire de la Philosophie. Parmi toutes ces productions, celle qui l'emporte incontestablement, c'est l'*Essai sur la métaphysique d'Aristote*, de Ravaisson.

* Le discrédit dans lequel est tombé le spiritualisme rationaliste n'a fait que s'accroître. Aux écrivains dont le Cardinal Gonzalès cite les noms et les œuvres, il faut ajouter ceux de MM. Charles Bénard, Ferraz, Emile Beaussice, Charles et Rabier. Ces différents auteurs font des efforts louables pour soutenir la cause du spiritualisme, mais les compromissions auxquelles ils s'abandonnent, la faiblesse et l'indécision de leurs arguments, les condamnent à une impuissance à peu près complète vis-à-vis du positivisme et du matérialisme [1] * (G. P.)

§ XLI. — LA PHILOSOPHIE DE LAMENNAIS.

On sait que la vie de Lamennais embrasse deux périodes très différentes. Durant la première, sa Philosophie est au fond d'accord avec la doctrine chrétienne, bien que l'on puisse apercevoir déjà des idées et des tendances peu en harmonie

1. Cf. *Un Spiritualisme sans Dieu*, par M. l'abbé Elie Blanc, et *La Philosophie en France depuis vingt ans*, par M. Léonce Couture, dans le dernier *Congrès bibliographique*.

avec celle-ci. Dans la seconde période, après sa lamentable apostasie, ce génie profond, mais sombre et orgueilleux, se concentre de plus en plus sur lui-même, et, en 1840, il publie son *Esquisse d'une Philosophie*, qui contient l'expression et le résultat de ses méditations philosophiques, bien que le quatrième volume n'ait paru qu'en 1846.

Nous indiquerons plus loin la place qu'occupe l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, dans le mouvement philosophique chrétien accompli en France ; ici nous nous bornons à exposer la doctrine contenue dans l'*Esquisse*, doctrine qui constitue un système assez complet et qui est l'expression de la dernière pensée philosophique de Lamennais.

L'auteur de l'*Esquisse d'une Philosophie* divise son ouvrage en trois parties. Dans la première, qui est la principale et qui sert de fondement aux deux autres, il traite de Dieu et de l'univers ; il traite de l'homme dans la seconde ; et dans la troisième, qui n'a pas été publiée, il devait traiter de la société. Dans la partie qui se rapporte à l'homme, outre les questions proprement philosophiques sur l'origine, la nature et la destinée de l'homme, Lamennais expose ses théories sur l'industrie, l'art et la science; c'est là la partie peut-être la plus remarquable, à coup sûr la moins erronée de sa doctrine.

Entrons maintenant dans l'exposition sommaire de cette doctrine.

La Philosophie, considérée dans son sens le plus

étendu et le plus général, est l'effort de la raison humaine pour concevoir les choses : « Sous ce rapport, elle embrasse toutes les sciences et les développements de toutes les sciences, ainsi que les relations qui les unissent entre elles ». Il faut renoncer à la Philosophie prise dans ce sens, car elle est la conception absolue de toutes choses, la science infinie, et, par conséquent, elle est hors de la portée de la raison humaine.

Mais il n'en est pas de même, s'il s'agit de la science considérée dans un sens plus restreint, comme la *science des généralités*, ou de ce qu'il y a de commun aux différentes branches du savoir humain : « Son objet propre est Dieu, la Création et ses lois ».

La Philosophie ne peut découvrir la vérité, ni par l'analyse, qui est impuissante à atteindre la cause, la loi générale des phénomènes, ni par la synthèse purement rationnelle, parce qu'elle s'appuie sur une hypothèse gratuite, et peut seulement conduire à des conclusions conditionnelles : en effet, la base unique, nécessaire, de toute preuve rationnelle, de toute démonstration légitime, c'est l'absolu, l'être infini, lequel ne peut être l'objet d'une preuve scientifique, d'une démonstration, mais est seulement perçu par la foi, qui transmet la tradition perpétuelle et universelle du genre humain. Voici le passage où Lamennais expose cette doctrine : « A moins qu'on ne remonte jusqu'à l'infini, l'absolu, le nécessaire, on n'affirme point, on suppose. Or, le nécessaire, l'absolu, l'infini, sans

lequel nulle preuve ne saurait elle-même être prouvée, on y croit, voilà tout, et ainsi la démonstration a sa racine dans la croyance pure.

« Il faut donc, pour arriver à une Philosophie solide, appuyer la synthèse sur la foi, dont la tradition perpétuelle et universelle est, comme nous l'avons expliqué, l'expression ; car alors, au lieu d'hypothèses que rien n'autorise, qu'on peut également affirmer ou nier, on a pour point de départ des vérités certaines, et une règle pour apprécier la justesse des déductions.

« Toutefois ces déductions demeurent contestables jusqu'à ce qu'elles aient reçu de l'assentiment général un caractère de certitude qui les élève au-dessus des simples conceptions particulières : et c'est ce que nous prions de ne pas oublier, lors même que nous paraîtrions le plus affirmatif » [1].

En général, « le vrai est ce à quoi la raison de la généralité des hommes ou la raison commune acquiesce toujours et partout », d'où l'on conclut que « lorsque la raison commune a prononcé, son assentiment est pour l'homme le caractère définitif de la vérité ».

L'Être, l'Etre infini, l'Absolu, Dieu, la Substance une, sont des termes synonymes au fond, attendu que l'Être, l'Absolu, Dieu, sont conçus par l'homme comme une substance, *une de l'unité la plus absolue*, laquelle, bien qu'elle contienne dans sa mystérieuse essence, le principe de la distinction, ce

1. *Esquisse d'une Philosophie*. T. II, cap. II.

qu'il y a de substantiel dans les existences finies, cependant, considérée en elle-même, *n'offre rien de déterminé, rien de distinct;* on peut, sous ce rapport, dire que Dieu est : « cette nuit divine, ces ténèbres brillantes qu'on trouve au commencement de toutes les traditions, de tous les systèmes de l'antique Orient ».

L'Être infini, Dieu, considéré dans sa substance, sans cesser d'être un d'une unité absolue, contient trois propriétés essentiellement distinctes entre elles, à savoir : la Puissance, l'Intelligence et l'Amour, qui spécifient, déterminent l'essence de Dieu, et constituent la Trinité divine. En d'autres termes : la substance infinie, considérée dans son premier mouvement, comme essentiellement une et indistincte, constitue l'essence divine, ce que nous appelons Dieu. Cette même substance, considérée en tant qu'elle est nécessairement un Pouvoir infini, constitue la première Personne de la Trinité et s'appelle Père ; en tant qu'elle est Intelligence infinie, elle constitue le Fils, et en tant qu'elle est l'Amour, elle constitue l'Esprit-Saint. « Dieu est donc essentiellement un par la substance qui est le fond de son être, et trine par les propriétés qui le spécifient dans la substance une ».

Ce dogme chrétien de la Trinité, qui est le produit de la raison humaine dans son développement progressif, est le point le plus élevé auquel on peut arriver dans la science de Dieu, et la base immuable de cette science pour toujours.

L'existence de Dieu est d'elle-même indémontrable, parce qu'elle est un fait absolument primitif, antérieur à toute pensée humaine qui présuppose nécessairement l'existence de l'Être, comme notion primordiale sur laquelle reposent toutes les autres.

On doit en dire autant de l'Univers, dont l'existence est aussi un fait primitif et indémontrable.

L'objet de la Philosophie n'est pas de démontrer l'existence de Dieu et de l'Univers, mais de concevoir et d'expliquer leurs propriétés, et surtout leurs relations. Le problème fondamental que doit résoudre la Philosophie, est celui qui se rapporte aux relations entre Dieu et l'Univers : ce que la Philosophie doit chercher et expliquer, c'est l'union de l'infini et du fini. Et comme cette union et les relations entre l'Univers et Dieu ont leur base et leur raison suffisante dans la Création, on peut dire que du concept exact de la Création dépend, en une certaine façon, toute la Philosophie.

La production de l'univers ne peut s'expliquer : *a*) ni par l'émanation du panthéisme ancien, qui faisait du monde une collection de phénomènes passagers, ou un *songe de Dieu*, comme disait la Philosophie indienne ; *b*) ni par l'arrangement d'une matière préexistante comme ont prétendu les dualistes ; *c*) ni en ce sens que Dieu, en créant, ait tiré du néant une substance nouvelle.

La création est un acte par lequel Dieu réalise,

ou pose en dehors de lui ce qui auparavant existait seulement dans l'intelligence divine : « en créant, Dieu donne l'être, cet être qu'il donne, il le tire de soi », de sa propre substance. « Il n'en résulte aucune production d'être ou de substance, ce qui est impossible en soi »; le terme de la création est l'existence de la même substance, de la substance divine, sous deux états simultanément, l'un fini, l'autre infini, bien que cela soit incompréhensible pour notre raison : « Il reste sans doute à concevoir comment la même substance peut subsister simultanément en deux états divers; l'un fini, l'autre infini : c'est là le mystère de la création ».

Cependant, les êtres qui composent l'Univers ne sont pas de purs phénomènes, des modifications intimes de l'Être divin, mais des réalités extérieures, véritables et substantielles. Cela se conçoit facilement, car : 1° ce sont des êtres limités, êtres qui renferment tel ou tel degré de limitation par rapport à la substance infinie; 2° « la matière en soi est ce qui limite, rien de plus », de telle sorte que matière d'un être et limitation de cet être sont une même chose. On comprend ainsi que l'être, que la substance une et primitive, considérée dans son mode d'être absolu et nécessaire est Dieu; la même substance considérée comme limitée, ou, ce qui revient au même, dans son mode d'être relatif et contingent, est la créature : « L'être, la substance subsiste sous deux modes, l'un absolu et nécessaire, qui est

Dieu : l'autre relatif et contingent, qui est la créature ».

Tout être créé, depuis le dernier jusqu'au plus élevé, se compose de deux éléments, l'un positif et spirituel, qui est la substance une et infinie, qui constitue le fond de toutes les choses créées, l'autre négatif et matériel, qui est la limitation concrète de la substance en chaque être ; car, ce que nous appelons matière n'est pas autre chose que ce qui limite chaque être, et ce qui, en le limitant, le distingue, non seulement de Dieu, qui est la substance illimitée, mais encore des autres êtres particuliers.

« Il n'existe point de pure matière ; l'idée même est contradictoire » ; les corps sont des substances identiques au fond avec ce que nous appelons substances spirituelles ; celles-ci se distinguent des corps seulement, soit par degré de limitation, qui est différent dans les êtres créés, soit, parce que, comme substances plus subtiles, elles « se dérobent à nos sens grossiers ou à nos moyens présents de percevoir les réalités extérieures ».

La pensée de Lamennais, sur ce point, peut se ramener aux propositions suivantes :

1° Ce que nous appelons matière, corps, substance matérielle n'existe point réellement dans le sens ordinaire de ces mots.

2° Tous les êtres qui constituent l'univers, qu'ils s'appellent corps ou esprits, substances organiques ou inorganiques, peuvent s'appeler et sont à la

fois spirituelles et matérielles : *spirituelles*, à raison de la réalité substantielle qu'elles renferment et qui est leur élément positif ; *matérielles* à cause de la limite qui les circonscrit, et qui est leur élément négatif ; de la forme et du degré de cette limite dépendent la distinction et la diversité que nous percevons dans les êtres créés.

3° « Il suit encore de ce qui précède que Dieu seul est immatériel puisque lui seul est illimité ».

Lamennais dit et répète que la création est libre, que l'acte de Dieu, en créant l'Univers, a été souverainement libre ; mais ce n'est là qu'une liberté nominale. La liberté de la création que reconnaît l'auteur de l'*Esquisse d'une Philosophie*, n'est point la faculté de produire ou de ne pas produire le monde, de produire ce monde ou un autre différent, mais on dit la création libre, parce que son motif immédiat, ou, pour mieux dire, son effet qui est l'Univers, n'est pas et ne peut pas être infini, ce qui revient à dire que Dieu est libre dans la création, parce que le monde considéré en dehors de Dieu, est fini, contingent, et non infini et nécessaire comme Dieu.

Pour se convaincre que cette liberté n'est qu'une liberté nominale, et non une liberté d'élection, il suffit de se rappeler que, pour Lamennais, la création doit être conçue « comme la manifestation progressive de tout ce qui est en Dieu, et dans le même ordre qu'il existe en Dieu... Il est évident, dès lors, que tout ce qui peut être, devant

être, il n'y a pas même lieu à imaginer un choix ».

En général, « connaître c'est voir », et toute connaissance renferme trois choses : *a*) l'*objet* de la vision ; *b*) le *sujet* qui voit ; *c*) le *medium* qui rend possible la vision en unissant de quelque manière l'objet avec le sujet. Ce *medium* embrasse deux choses qui sont : un *organe* approprié pour la connaissance, et une *lumière* en rapport avec cet organe et avec l'objet connaissable.

Au moyen de la lumière physique, du fluide lumineux qui est en rapport avec l'organe physique de la vision, le monde physique, le monde fini et contingent, le monde des phénomènes se révèle à nous, mais non son essence intime, sa cause, ses lois nécessaires, ses idées archétypes. Pour percevoir et connaître tout cela, c'est-à-dire, l'Être, la substance infinie, l'homme a besoin d'une lumière divine qui « n'est que l'effulgence de la forme une et infinie », de l'Intelligence infinie, du Verbe, « la lumière incréée, la lumière essentielle », laquelle, en s'unissant à l'intelligence humaine, l'élève jusqu'à la vision de Dieu et de la vérité en Dieu. Ainsi la fonction propre et spécifique de la raison humaine, en vertu de la lumière divine qui vient à l'homme par le moyen du Verbe et forme en lui « la parole intérieure identique à la pensée », c'est, « l'apperception de l'infini ou la vision directe de l'Être un qui renferme en soi, avec les éternels exemplaires des choses, leurs lois, leur raison, leur cause substantielle ».

L'âme de l'homme est immortelle en ce sens qu'après la mort, elle éprouve une transformation qui « échappe à nos sens grossiers ». Cette immortalité de l'âme consiste dans : « la continuation indéfinie, dans un organisme nouveau et profondément modifié, de son existence présente ».

L'industrie, l'art et la science, sont comme les trois sphères principales dans lesquelles se meut l'activité humaine. L'utile est l'objet de la première ; le beau est l'objet de l'art, et le vrai constitue l'objet de la science.

L'*Industrie* est l'ensemble des forces innées et des moyens acquis par lesquels l'homme développe et perfectionne son organisme, en luttant contre la nature et les forces fatales, au point d'en triompher et de les transformer finalement en éléments servant à son utilité et à son bien-être.

L'*Art*, qui a le beau pour objet, est l'expression, l'incarnation de l'idéal dans le réel, ou, en d'autres termes, de l'infini dans le fini, de la forme archétype, divine, et intelligible dans une forme extérieure et sensible.

La *Science* est la contemplation de la vérité en elle-même, c'est-à-dire, de Dieu dans son essence éternelle, par une vue immédiate et une intuition directe.

---

§ XLII. — CRITIQUE.

La conception philosophique de Lamennais contenue dans l'*Esquisse d'une Philosophie*, est une conception essentiellement syncrétique, dont les éléments fondamentaux sont le panthéisme et le christianisme, modifiés par d'autres éléments secondaires, parmi lesquels il faut distinguer le néo-platonisme et le traditionalisme ou fidéisme.

Que le panthéisme ou l'unité réelle de substance entre Dieu et l'univers constitue le fonds et comme la trame de la conception du philosophe français, c'est là ce qui est évident, d'après ce que nous avons dit, et ce qui éclate presque à chaque page de l'*Esquisse* .

1. A l'appui de ce dire, voici quelques textes : « O Dieu ! oui, tout est de vous et n'est pas de vous uniquement comme l'effet, le produit de votre opération toute-puissante, mais comme un écoulement de votre être indivisible et immuable ». *Esquisse*, Tome I, p. 145.

« Il n'existe et ne peut exister qu'une seule substance primordiale, laquelle, sous des modes divers d'existence, est le fonds commun, la raison nécessaire de tout ce qui est ». *Ibid.*, p. 111.

« La création, du côté de Dieu, est l'acte par lequel il se reproduit perpétuellement en dehors de lui-même... L'acte par lequel Dieu crée ou se reproduit lui-même par une limitation effective de son être, n'est pas compréhensible en soi ». *Ibid.* T. IV, p. 49.

« Au commencement Dieu était. En limitant sa propre substance, il créa ; car créer, pour lui, c'est se reproduire... sous la condition du fini, et l'être fini ne diffère de l'Être infini que par la limite qui éternellement le sépare de lui, restant d'ailleurs uni à lui, un avec lui par tout ce qu'il possède de positif ». *Ibid.*, p. 71.

Les idées chétiennes, plus ou moins mal interprétées et appliquées, jouent un rôle important dans le système, particulièrement dans la théorie sur la Trinité, théorie évidemment empruntée à la théologie catholique, quoique défigurée. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que dans la Trinité de Lamennais, les trois personnes divines sont constituées, non par des relations personnelles, comme l'enseigne la théologie chrétienne, mais par des propriétés, par des énergies essentiellement distinctes. Dans les théories sur l'industrie, sur la science, et surtout sur l'art, abondent aussi des idées chrétiennes, mais défigurées et amalgamées avec des idées étrangères au catholicisme.

La doctrine de Lamennais sur la matière réduite au rôle de limite, et privée de toute véritable réalité, celle qui a trait à l'intuition directe de Dieu, de la vérité, des idées et des causes extérieures en Dieu [1], intuition qui revêt parfois les caractères de la contemplation et de l'extase [2], comme

1. « Il perçoit encore intérieurement la pure lumière qui manifeste ce que les sens ne peuvent atteindre, la lumière essentielle, le Verbe infini, et dans cette lumière il voit Dieu, et en Dieu l'immuable, le nécessaire, le vrai, les idées, les causes éternelles ». *Esquisse*. T. III, p. 70.

2. « Mais l'intuition a divers degrés. Plus vive et plus étendue, on la nomme contemplation. Et lorsque l'intelligence, se dégageant de l'organisme, nage et se dilate, et se perd dans la pure lumière du Verbe, la contemplation elle-même se transforme en quelque chose de plus sublime et qui semble être l'essai momentané d'une autre vie ; elle devient l'extase ». *Ibid*. T. II, p. 233.

la doctrine sur l'Être un, sur la substance absolument primordiale, contient des réminiscences évidentes de Platon et du néo-platonisme alexandrin, modifiées toutefois par des idées chrétiennes.

Si on ajoute à cela ses idées sur l'origine de la connaissance humaine, sur la tradition et sur le consentement commun comme *criterium* dernier de la vérité, on peut dire que la conception de Lamennais correspond à sa seconde évolution intellectuelle ; elle est une synthèse de panthéisme et de christianisme, de platonisme et de traditionalisme, mais synthèse conçue et développée *a priori*, d'après la méthode idéaliste. Dans cette grande synthèse philosophique, ce qui, à notre sens, a le plus de valeur et se rapproche davantage de la vérité, c'est ce que nous pourrions appeler Philosophie de l'industrie, de l'art et de la science ; ce sont les théories sur ces trois grandes manifestations de l'activité humaine, et principalement celles qui ont trait à l'industrie et à l'art.

Quoi qu'il en soit, la conception philosophique de Lamennais, prise dans son ensemble, et abstraction faite de ses erreurs antichrétiennes et de son caractère rationaliste, est une conception grandiose, bien ordonnée, qui ne manque pas d'élévation et de profondeur, et qui se distingue par l'unité et le lien de ses parties.

Si le panthéisme n'était pas un système essentiellement erroné et antichrétien ; si une conception panthéiste pouvait être acceptable, ce serait, à coup sûr, la conception de Lamennais, car elle

est celle qui s'écarte le moins de la raison et de la vérité chrétienne.

A première vue, il est étonnant que la conception philosophique de l'auteur de l'*Esquisse* ait eu et ait encore si peu de retentissement dans le monde scientifique, et spécialement parmi ses compatriotes : il s'agit d'un système qui vaut bien, après tout, ceux de Fichte, de Schelling et d'Hegel. On peut seulement expliquer ce phénomène, en partie par le préjugé rationaliste chaque jour plus puissant contre les idées chrétiennes, qui, comme nous l'avons dit, abondent dans le système de Lamennais, en partie par la réaction anti-idéaliste, qui, à l'époque de l'apparition de l'*Esquisse*, avait déjà acquis une grande force, et qui, loin de décroître, n'a fait que se développer à l'ombre du matérialisme et de la soi-disant science positive. Il est très probable que si Lamennais avait publié son *Esquisse* à l'époque où Cousin publiait ses *Fragments*, le sort de l'ouvrage aurait été différent ; différente aussi l'impression produite sur les esprits par le système qu'il exposait.

Ajoutons qu'il est, non seulement probable, mais quasi certain, que si Lamennais avait su résister aux suggestions de l'orgueil, et s'était humblement maintenu dans la vérité du catholicisme, il aurait peut-être été le grand philosophe chrétien du XIXe siècle, car il était doué d'une puissante intelligence et d'un génie véritablement élevé.

§ XLIII. — LA PHILOSOPHIE POSITIVE.

Auguste *Comte* (1798-1857) est regardé comme le fondateur de cette école philosophique. Dans son *Système de Philosophie positive*, et dans son *Système de politique positive*, ou *Traité de Sociologie*, Comte expose et développe avec une grande étendue sa théorie qui renferme, comme il arrive généralement dans tous les systèmes philosophiques, une partie négative et une partie affirmative.

Commençons par la première. Les conclusions principales de Comte sont les suivantes:

a) La métaphysique comme science des causes premières et comme recherche de l'absolu, n'existe pas et ne peut pas exister ; c'est une science chimérique, car « l'absolu est inaccessible à l'esprit humain, non seulement en Philosophie, mais en toute chose ».

b) Observer, analyser, classifier les faits particuliers, reconnaître et fixer par l'induction les lois qui déterminent l'existence des phénomènes sensibles, en ayant soin d'exclure toute intervention de notions abstraites et d'idées métaphysiques, telle est la méthode unique pour arriver à la connaissance de la réalité. La véritable Philosophie rejette tout être théologique, toute réalité métaphysique.

c) Comme pour la Philosophie positive l'absolu et les causes premières sont complètement inconnus, et même inaccessibles à la raison, le positi-

visme n'est ni théiste, ni panthéiste, ni athée, et, théologiquement considéré, il n'est ni immanent, ni transcendant. Toute doctrine théologique et toute théorie métaphysique, sont dénuées de valeur objective aux yeux de la Philosophie positive. Il n'y a pas d'autre vérité, ni d'autre réalité que la vérité et la réalité certifiées par la science positive.

La partie affirmative ou *constructive* de la Philosophie de Comte se résume en deux thèses capitales, qui sont *la loi des trois états*, qui préside au développement de l'esprit humain, et *la loi de filiation* entre les sciences.

Selon le fondateur du positivisme, le développement progressif de l'humanité à travers l'espace et le temps s'accomplit d'après trois évolutions fondamentales qui représentent les *trois états* de l'esprit humain. Quand celui-ci fixe son attention et son activité sur le monde et ses phénomènes, il en cherche l'origine dans des êtres surnaturels, dans des forces invisibles, et dans des agents personnels et mystérieux, ce qui détermine et constitue l'état *théologique* de la science. A cet état succède la période *métaphysique*, durant laquelle l'homme explique le monde et ses phénomènes par des hypothèses métaphysiques, par des conceptions *a priori* et des idées abstraites. A la *fiction* théologique, et à l'*hypothèse* métaphysique, succède la science *positive*, la période dans laquelle le monde et ses phénomènes sont analysés en eux-mêmes, et sont expliqués par leurs

causes immédiates et homogènes. Cette science positive, la science dont l'objet est de rechercher et de connaître les faits, les phénomènes, les lois, uniquement par l'expérience et par l'induction, est la science véritable, la seule science possible à l'homme.

La seconde thèse a trait à la classification et à l'ordre de génération des différentes sciences. La loi générale est un *processus* du simple au composé, de l'abstrait au concret. L'ordre de génération est donc le suivant :

Mathématiques, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie. La sociologie est la dernière et la plus parfaite de toutes les sciences, et son existence présuppose l'existence des cinq autres sciences, aussi bien dans l'ordre logique que dans l'ordre chronologique.

Comme conséquences et applications plus ou moins immédiates de la doctrine qui précède, Comte enseigne :

a) Que la différence entre les animaux et l'homme est seulement une différence accidentelle et *quantitative*, de telle sorte que la définition ordinaire de l'homme — un animal raisonnable, — « présente un véritable contre-sens »[1].

1. « Peut-être chez les animaux supérieurs le sentiment de la personnalité est-il encore plus prononcé que chez l'homme... Il n'y a lieu d'établir réellement, entre l'humanité et l'animalité, aucune autre différence essentielle que celle du degré plus ou moins prononcé que peut comporter le développement d'une faculté nécessairement commune par sa nature à toute vie animale ». *Système de philosoph. posit.*, t. III, p. 781.

b) Que les concepts de *droit* et de *cause* sont deux notions dont « l'une est désormais immorale et anarchique, l'autre irrationnelle et sophistique ».

Par une espèce de contradiction, très fréquente dans les systèmes erronés et antichrétiens, Comte qui, dans son *Système de Philosophie positive*, anathématise les religions, dans lesquelles il voit seulement une fiction, et qui réduit la métaphysique à un ensemble d'hypothèses, dans son *Système de politique positive* nous parle de la *religion de l'humanité*, qu'il se propose d'instituer et d'organiser, et d'un seul Grand-Être dont les individus humains sont les organes : « Tous les hommes doivent être conçus, non comme autant d'êtres séparés, mais comme les divers organes d'un seul Grand-Être ».

On retrouve là le disciple et l'ami de Saint-Simon, car, bien qu'il se soit séparé de celui-ci en 1822, à peine âgé de vingt-quatre ans, il est certain que, dans les œuvres de Comte, il existe des réminiscences explicites et nombreuses de la conception humanitario-religieuse de Saint-Simon, avec son étrange organisme hiérarchique et même liturgique.

Les trois états fondamentaux que traverse l'humanité, d'après Comte, peuvent se subdiviser en d'autres états. Ainsi, par exemple, l'état *théologique* ou religieux, dont la dernière expression est le christianisme, représente et présuppose le passage préalable et successif de l'humanité, par

le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme sémitique.

La morale, pour Comte, comme pour la généralité des positivistes et des matérialistes, est une branche de la sociologie, comme la science psychologique est une branche de la zoologie, ou, si l'on veut, de la bio-physiologie, laquelle, à son tour, fait partie de la physico-chimie.

§ XLIV. — LE MOUVEMENT POSITIVISTE. — LITTRÉ.

Le terme naturel, la conséquence dernière de la conception positiviste d'Auguste Comte, est le matérialisme, dont les prémisses se trouvent explicitement dans les écrits de Comte, comme on vient de le voir. Cependant *Robin*, le médecin et l'ami de Comte, et surtout *Littré*, prirent à cœur d'établir des rapports plus directs entre la thèse positiviste et la thèse rigoureusement matérialiste. En effet, quand, avec Littré, on affirme que « l'esprit est la propriété ou la force de la substance organisée », et quand on ajoute que, pour la science positiviste, il n'existe pas autre chose que matière et propriétés de la matière, il est difficile de maintenir la ligne de séparation entre le positivisme et le matérialisme.

« La grande science des êtres vivants », nous dit le disciple de Comte, « la biologie, succède à la chimie. D'elle seule elle apprend que les tissus organisés sont composés d'éléments inorganiques

disséminés dans la nature ; que la nutrition, laquelle, avec la reproduction, est la base de tout le reste dans l'animal, n'est qu'un travail immense de composition et de décomposition chimique ».

Pour Littré, comme pour la généralité des positivistes, « l'idée d'un être théologique quelconque, c'est, comme le disait Laplace, une hypothèse désormais inutile ».

La liberté des actes humains, comme la conçoivent et l'expliquent les hommes, est une véritable illusion ; l'histoire de l'humanité est une évolution naturelle et nécessaire, « un développement déterminé par les conditions de la nature cérébrale de l'homme et par la manière d'être du monde ».

L'établissement et l'origine des sociétés et des religions, la théologie, les prophéties, les révélations, les gouvernements, les empires, les arts, les sciences, tout dépend des forces propres de l'homme combinées avec les différents milieux ambiants, à l'exclusion de toute action divine, de toute volonté surnaturelle : « quiconque accède à cette vue a pleinement accompli le cycle de l'émancipation mentale ».

Est-il besoin d'ajouter que la conception psychologique du disciple de Comte est en parfait accord avec ces idées. L'âme humaine est « l'ensemble des fonctions morales et intellectuelles dévolues au cerveau », et encore : « il faut réserver le nom d'âme à l'ensemble des facultés du système nerveux central ».

Comme on le voit, la distance qui sépare Littré des matérialistes contemporains est à peu près nulle. Rappelons-nous toutefois qu'avant de mourir il renonça à ces doctrines et se convertit à la foi catholique.

Aux noms de Robin et de Littré, principaux représentants du positivisme en France, on peut ajouter celui de Wirouboff, collaborateur de Littré dans la revue de *Philosophie positive*, et de Blignières, auteur d'une *Exposition abrégée et populaire de la Philosophie et de la religion positives*.

Le mouvement positiviste accompli en France eut un écho en Italie, et aussi, comme nous le verrons, en plusieurs autres pays. Parmi les positivistes italiens figure au premier rang Ardigo, qui, dans sa *Psychologie comme science positive*, réduit la science psychologique, ou, pour mieux dire, toute la Philosophie, à la connaissance expérimentale de la conscience et de ses lois. D'après le philosophe italien, pour l'homme de la science, l'absolu ou Dieu, comme le moi et le non-moi, l'homme et le monde extérieur, n'existent pas comme êtres substantiels, et, à supposer qu'ils existent, ils restent absolument inconnaissables à la raison humaine. Pour la science il n'y a d'autre objet que l'homme, non l'homme substantiel, nouménique, mais l'homme phénoménique, c'est-à-dire, une collection de phénomènes sujets à certaines lois, et qui présentent une double phase : une phase physique et une phase psychique.

Au nom d'Ardigo on peut ajouter celui de son compatriote Angiulli, qui, dans son livre *La Philosophie et la recherche positive*, soutient, au moins en substance, les mêmes thèses qu'Ardigo.

* En France le positivisme, comme système philosophique proprement dit, semble mort avec Littré, mais il garde une influence réelle et puissante parce qu'il est, comme on l'a dit, « le système des savants qui n'en ont pas ». Il règne à l'état de tendance générale, et comme habitude d'esprit, chez beaucoup d'hommes, que la recherche trop exclusive des faits, soit en histoire, soit dans les sciences naturelles, soit en psychologie, éloigne de la recherche des causes et des principes. Il a produit certains résultats avantageux ; par exemple le mépris pour les théories en l'air, pour les conceptions à la Rousseau... mais d'un autre côté il a coupé les ailes à l'esprit et l'a ramené à une recherche du détail, à un terre-à-terre qui n'a rien de commun avec la science qui vit d'idées générales, ni avec l'art qui vit d'idéal * (G. P.)

§ XLV. — LE POSITIVISME EN ANGLETERRE. — STUART MILL.

A côté du positivisme d'Auguste Comte, et soumis plus ou moins à son influence, le pays classique de la science positive et de la méthode

expérimentale, l'Angleterre, nous offre un mouvement analogue que l'on pourrait appeler *positivisme modéré*, parce qu'il ne fait pas explicitement profession de matérialisme, ou, mieux encore, positivisme *éclectique*, attendu qu'il renferme un certain amalgame d'idées appartenant au positivisme de Comte, avec d'autres idées qui lui sont étrangères.

A cette classe de positivistes appartiennent Stuart Mill, Bain, Lewes, Ferrier, Herbert Spencer, Clifford et quelques autres. Mais comme nous aurons à nous occuper des cinq derniers lorsqu'il s'agira du mouvement proprement philosophique, et de l'école psychologique en Angleterre, nous parlerons ici seulement de Stuart Mill, dont le système est pleinement celui du positivisme psychologique et modéré.

Stuart Mill, dont le père, James Mill, peut être regardé comme l'un des précurseurs de Comte, à cause de l'analogie de certaines conclusions contenues dans l'*Analyse des phénomènes de l'esprit humain* avec celles du fondateur du positivisme, accorde une importance capitale à la loi d'association des idées, et aux modifications des nerfs, pour expliquer l'origine, la nature et les conditions des phénomènes psychologiques. Parfois, il est très difficile de distinguer sa thèse de la thèse matérialiste.

Dans la différence et dans la succession des états physiques des nerfs, on doit chercher, d'après Stuart Mill, l'origine et la raison suffisante

des actes de conscience, y compris les actes intellectuels et moraux et même les phénomènes inconscients, lesquels, au dire de Stuart Mill et d'autres philosophes, peuvent être admis à condition qu'on ne voie en eux que des *modifications inconscientes des nerfs.*

Bien que le point de départ, la méthode et le fond général de la doctrine de Stuart Mill soient les mêmes que chez Comte; bien qu'il admette comme lui la loi des trois états, qu'il substitue à la causalité la succession, qu'il reconnaisse l'impossibilité de rechercher les causes dernières des choses, enfin qu'il adopte ses opinions sur plusieurs points, cependant, il s'éloigne assez souvent du chef du positivisme français. Ainsi, d'après Mill, « le mode positif de penser n'implique pas nécessairement la négation du surnaturel ». Il tient pour incomplète la classification des sciences faite par Comte, et dans laquelle la logique et la psychologie auraient dû au moins prendre place.

En réalité, pour Stuart Mill, rien n'existe que la sensation, et la personne humaine n'est qu'une série de sensations. Dans l'hypothèse de l'existance de Dieu, celui-ci ne pourrait être conçu par nous que comme un ensemble de séries de sensations.

Ce que nous appelons phénomènes, ce sont les sensations actuelles; ce que nous appelons entendement et substance dans les choses, ne sont que des sensations durables et acquises. Ce que nous

appelons imagination, réflexion, raison, sont choses identiques avec l'association et la comparaison des sensations actuelles et passibles; car il faut savoir que, dans la théorie de Stuart Mill, les sensations possibles jouent un rôle aussi important que les sensations actuelles. Ce que nous appelons monde extérieur est simplement la possibilité des sensations actuelles.

Il y a dans cette théorie du monde extérieur quelque chose qui rappelle l'X de Kant; de même la doctrine du philosophe anglais sur la formation des différentes facultés intellectuelles au moyen de la sensation, évoque instinctivement le souvenir du *Traité des Sensations* de Condillac.

On a dit que la conception philosophique de Stuart Mill, pourrait être appelée un matérialisme idéaliste; cette épithète ne manque pas d'une certaine vérité, si l'on prend garde aux paroles suivantes du philosophe anglais: « La matière peut se définir, en disant qu'elle est une possibilité permanente de sensations: si l'on me demande ensuite si je crois à l'existence de la matière, je demanderai à mon tour si l'on accepte, oui ou non, cette définition: si on l'accepte, je crois en l'existence de la matière, et avec moi, toute l'école de Berkeley; si on ne l'accepte pas, je ne crois pas à la matière, mais j'affirme en même temps qu'une semblable conception de la matière comprend tout ce que tout le monde entend par ce mot, à l'exception peut-être des philosophes et des théologiens ».

§ XLVI. — LE MATÉRIALISME.

En plus d'une occasion nous avons indiqué les liens intimes qui unissent le matérialisme contemporain au positivisme. C'est pour cela surtout que nous n'avons rien dit du mouvement matérialiste en Allemagne, où il a trouvé des représentants considérables, bien qu'il en ait aussi rencontré et de très importants et de très nombreux dans les autres pays.

Aujourd'hui, de tous les points de l'horizon, se lève, se déploie, et s'affirme hautement un mouvement matérialiste qui menace de s'emparer complètement de la société. Universités et athénées, livres et revues, écoles et parlements, sciences et arts, tout est miné et rongé par l'idée matérialiste qui envahit toutes les sphères de la vie, y pénètre, s'y infiltre, et marche silencieusement à la conquête du monde, par la conquête lente et secrète de toutes les couches sociales.

Il est difficile, au premier abord, de s'expliquer la puissance de ce mouvement, car après tout, et si nous laissons de côté ses relations avec le darwinisme, et l'appareil scientifique dont celui-ci le revêt, le matérialisme d'aujourd'hui ne se distingue en rien du matérialisme vulgaire de La Mettrie, de Cabanis et de Broussais. Si nos matérialistes disent que l'âme humaine n'est pas autre chose qu'un produit de la matière organisée, et la pensée une sécrétion du cerveau, Broussais

avait déjà enseigné la même doctrine dans son livre : *De l'irritation et de la folie*, et Cabanis avait affirmé dans les termes les plus explicites « qu'il n'y a pas d'âme, que l'entendement n'est qu'un effet du cerveau », ajoutant que celui-ci *produit organiquement la sécrétion de la pensée.*

Des causes nombreuses et diverses ont contribué au développement vraiment étonnant du matérialisme : deux surtout ont été puissantes et efficaces. La première a été le principe de sécularisation religieuse adopté et pratiqué par les rois et par les gouvernements, sous la forme régaliste d'abord et sous la forme libérale ensuite ; car, du moment où la société cesse de recevoir l'influence vivante, divine et efficace de l'Église ; du moment où elle rejette le règne social de Jésus-Christ, en se plaçant en dehors du courant essentiellement spiritualiste de l'Église catholique, cette société, fatalement entraînée par l'élément naturaliste, descend jusqu'au dernier fond du matérialisme. La seconde cause du mouvement si étendu du matérialisme contemporain, a été l'alliance étroite avec le radicalisme politique. En effet, l'ardeur de propagande qui distingue les partis politiques et spécialement les plus radicaux, se fait sentir dans les idées professées par la généralité de leurs adeptes, conformément à leurs aspirations et à leurs mœurs, en même temps que celles-ci préparent la voie aux partis révolutionnaires et facilitent leur triomphe. De là la

solidarité que l'on remarque généralement entre le radicalisme politique et le radicalisme religieux et antichrétien, entre l'idée révolutionnaire et l'idée athéo-matérialiste, considérée dans l'ordre pratique, bien qu'il n'en soit pas toujours ainsi dans l'ordre théorique.

Bien qu'elles soient les principales et les plus importantes, ces causes ne sont pas les seules qui aient exercé une influence sur l'origine et le développement du matérialisme contemporain. Nous avons déjà indiqué que les exagérations du panthéisme idéaliste, que les constructions *a priori* de Fichte, de Schelling, d'Hegel, devaient, en vertu d'une réaction naturelle, précipiter les esprits dans le positivisme matérialiste. Schopenhauer, en affirmant que la pensée est une fonction organique qui dépend du cerveau comme la digestion de l'estomac, en niant la liberté et l'immortalité personnelle, préparait le chemin aux idées matérialistes. La facilité des jouissances, le sensualisme des mœurs publiques et privées, les progrès et les découvertes accomplis dans les sciences physiques et naturelles, et qui ont servi de prétexte à des applications dans lesquelles les préjugés antireligieux avaient plus de part que les règles de la logique, la stérilité du spiritualisme éclectique et rationaliste, qui prétendait établir une conciliation impossible entre le matérialisme et le spiritualisme chrétien ; enfin le darwinisme, auxiliaire puissant du matérialisme, avec lequel il offre des traits de parenté rapprochée,

ont aussi grandement contribué au développement de ce système.

Ce sont là, il est presque inutile de le faire remarquer, des causes indirectes, extérieures et occasionnelles du mouvement matérialiste, car sa cause directe et principale doit être cherchée dans le positivisme de Comte, antécédent logique de la conception philosophico-matérialiste.

§ XLVII. — PHILOSOPHIE MATÉRIALISTE.

La Philosophie du matérialisme, si toutefois une semblable doctrine mérite ce nom, se résume dans la thèse suivante : *Tout ce qui existe est matière, ou mouvement de la matière.*

Comme applications de cette thèse fondamentale, le matérialisme dit :

La matière est infinie en grandeur et éternelle en durée. Le mouvement est aussi éternel en durée, *a parte ante* et *a parte post*. La matière et le mouvement, qui est sa propriété essentielle, existent par eux-mêmes et d'une nécessité absolue ; ils ne peuvent, par conséquent, être annihilés, et ils sont absolument indestructibles.

Le mouvement s'accomplit d'après des lois universelles et nécessaires, qui sont immanentes dans la matière, comme la force elle-même. Les transformations, les évolutions successives qui s'accomplissent dans la matière au moyen de la force, constituent l'univers avec toutes les varié-

tés d'êtres et de substances qui forment le *cosmos*. La variété infinie des êtres et des forces qui apparaissent et disparaissent dans la nature, ne sont que des combinaisons différentes des atomes, des transformations de la matière et de la force. Le mouvement qui, dans le monde sidéral et inorganique, se manifeste comme attraction, comme force de cohésion, est le même qui se manifeste dans l'homme comme intelligence et comme volonté. La pensée est donc une propriété de la masse cérébrale, une sécrétion du cerveau, et entre celui-ci et la pensée, il y a le même rapport qu'entre la bile et le foie.

L'âme, soit de la bête, soit de l'homme, n'est pas autre chose que la force originairement inhérente et essentielle à la matière, qui, en vertu de l'organisation, et d'une combinaison spéciale d'atomes déterminés, se manifeste comme vie, comme sensation et comme pensée. De là vient que, lorsque cette combinaison déterminée est détruite et se décompose, l'âme cesse d'exister, les fonctions vitales disparaissent, parce que l'activité vitale rentre de nouveau dans le fond de la nature pour se transformer, en donnant naissance à de nouveaux êtres et à de nouvelles manifestations de la force.

Donc, ce que l'on appelle spiritualité et immortalité de l'âme humaine est une chimère de l'imagination. Entre l'homme et les brutes, il n'existe aucune différence essentielle ; il n'y a qu'une différence accidentelle, qui a sa racine

dans une organisation plus parfaite. Parler de vie future, de récompenses et de châtiments après la mort, c'est tromper misérablement; il n'y a d'immortel dans l'univers que la matière et le mouvement.

Ce qu'on appelle libre arbitre est une pure illusion, car les actions de la volonté, comme toutes les actions de l'homme, des animaux et de tous les êtres, sont soumises aux lois nécessaires et immuables qui gouvernent la nature. Les conditions internes et externes déterminent inévitablement les actions que l'on considère vulgairement comme libres, mais qui, en réalité, sont aussi fatales et aussi nécessaires que celles des plantes et des animaux. La liberté étant une condition de la moralité, il suit de là que la vertu et le vice sont des noms vides de tout sens, de vains préjugés de l'individu et de la société.

Bref : l'homme est un pur organisme, ce que l'on appelle son intelligence n'est que la résultante des phénomènes organiques qui s'accomplissent dans l'homme : sensation, mémoire, abstraction, jugement, raisonnement, volonté, sont des phénomènes organiques qui procèdent d'une propriété commune à tous les corps vivants, de la sensibilité, qui est identique avec la conscience. Cette sensibilité de laquelle procèdent tous les autres phénomènes organiques, ou, ce que le vulgaire appelle facultés, forces de l'âme, n'est que la somme des innombrables mouvements cellulaires qui accompagnent ou suivent le tra-

vail de l'organisme et que des fibres spéciales transmettent au cerveau.

L'origine de la société, des devoirs et des droits de ceux qui en font partie, procèdent d'un simple contrat. C'est aussi ce contrat qui donne naissance à ce qu'on appelle moralité et immoralité, bien et mal, vertu et vice.

Vaine et chimérique est la notion d'un être-esprit, plus vaine et plus chimérique encore, l'idée de Dieu comme être absolu et souverainement parfait, comme réalité transcendantale et cause première. La science ne doit pas s'occuper d'un être semblable, non parce que c'est un objet placé en dehors de la sphère de la science, comme le dit le positivisme, mais précisément parce que cet absolu n'existe pas et n'est même pas possible. L'idée de Dieu n'a d'autre fondement qu'une crainte vaine et l'ignorance des causes des phénomènes de la nature.

Telle est, en résumé, la doctrine enseignée, popularisée par Büchner, le héraut le plus retentissant du matérialisme contemporain, dans *Force et Matière*, dans *Nature et Esprit*, et dans son traité sur l'*Homme d'après la science*.

A côté et à la suite de Büchner marchent dans le même chemin, avec plus ou moins de décision, un grand nombre de naturalistes, sans parler de ceux qui sont entraînés dans le courant matérialiste, non pas tant par leurs idées scientifiques que par leurs préoccupations antichrétiennes, ou qui y entrent par la porte du darwinisme.

Au premier groupe appartiennent, sans compter les derniers demeurants de la gauche hégélienne, Vogt, Littré, Lefèvre, Broca, Moleschott, Herzen, Mantegazza, Virchow, Tyndall, Huxley, Jacquot, Burmeister, Du Bois-Reymond, Dühring, Ueberweg, Hæckel, et d'autres moins remarquables, tous travaillant de concert, quoique par différents procédés, à développer le mouvement matérialiste. Parmi les partisans les plus avancés de cette doctrine, il faut compter Conta, professeur de l'Université de Jassy, qui vient de publier une *Théorie du fatalisme*, ouvrage écrit à un point de vue essentiellement matérialiste, et dont les conclusions coïncident avec celles de Büchner.

Les idées de Lœwenthal sont aussi radicales sur ce point ; son *Système de naturalisme* est une déclaration de guerre à Dieu, une négation absolue de tout être spirituel et suprasensible.

Il est juste de faire remarquer ici que le matérialisme, dans quelques-uns des auteurs que nous avons cités, est accompagné de certaines réserves qui ne permettent pas de confondre complètement ses doctrines avec celles d'un matérialisme plus explicite et plus radical. Du Bois-Reymond, par exemple, reconnaît « qu'aucune combinaison, qu'aucun mouvement des parties matérielles ne peut servir de point de départ pour passer dans le domaine de l'intelligence ».

Dühring aussi se sépare parfois du matérialisme rigide sur des points secondaires ; cela n'empêche pas que le fond de sa doctrine ne soit essen-

tiellement matérialiste. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler que, pour Dühring, « la réalité tout entière est essentiellement un mécanisme, et que la force considérée dans toutes ses manifestations mécaniques, sensibles et intellectuelles, n'est qu'un état de la matière (*ein Zustand der Materie*), sujet et principe général de toute réalité ». Dühring, qui se plaît à appeler sa doctrine la Philosophie de la réalité, pourrait l'appeler également la Philosophie de la matière, attendu que, pour lui, matière et réalité sont une seule et même chose.

Son *Cours de Philosophie ou Exposition rigoureusement scientifique des principes qui doivent servir pour l'explication du monde et pour la direction de la volonté*, est peut-être ce qui a été écrit, de nos jours, de plus remarquable, de plus complet et de plus scientifique, au point de vue matérialiste. Il n'y est point question d'établir et d'enseigner avec toute sa crudité, la thèsé matérialiste, dans l'ordre métaphysique, cosmologique et psychologique, mais de développer et d'appliquer les conséquences logiques de cette thèse aux sciences morales, sociales et politiques. Sous ce rapport, Dühring a le mérite de la logique et surtout de la franchise et de la clarté ; il enseigne il est vrai le déterminisme absolu, il nie la liberté humaine, il condamne tout culte religieux, il accepte et recommande le socialisme communiste avec toutes ses conséquences, mais il faut bien reconnaître que toutes ces doctrines sont des applications logiques de la thèse capitale du

matérialisme. Aussi peut-on dire que les quelques réserves, faites d'abord par Dühring, ont peu à peu cédé devant le matérialisme rigide.

Conta, dans sa *Théorie fataliste*, affirme nettement le matérialisme ; cependant, dans quelques autres ouvrages, et particulièrement dans sa *Philosophie matérialiste*, sans cesser d'être matérialiste au fond, il s'exprime avec une certaine réserve sur certains points.

Bien que, d'après Czolbe, Ueberweg ait été formellement athée et matérialiste dans les derniers jours de sa vie, il y a cependant de graves motifs de penser que son matérialisme n'était pas le même que celui de Büchner et de Vogt. Par exemple, Ueberweg ne repousse pas l'hypothèse d'une âme du monde, et, dans la question religieuse, il fait quelques réserves, comme l'affirme son ami Lange.

Du matérialisme d'Hæckel nous ne dirons rien ici, parce que nous consacrerons à sa doctrine quelques pages spéciales, à cause de son importance scientifique dans le mouvement darwiniste.

Les professeurs italiens Mantegazza et Herzen font aussi quelques réserves, ou, du moins, ils ne descendent pas à des formules aussi absolues que Büchner et Vogt; ils ne cessent cependant pas d'appartenir à l'école matérialiste par leurs théories et leurs conclusions, particulièrement dans l'ordre anthropologique. Pour l'un et pour l'autre, la pensée n'est qu'une forme du mouvement, et il n'y a aucune différence réelle entre le mouvement

étendu et le mouvement psychique ou mental. Pour Herzen, la pensée est un produit de la fonction organique du cerveau, et Mantegazza a résumé sa théorie psychologique dans les termes suivants : « Nos pensées et nos affections, nos livres et nos statues, nos arts et nos révolutions ne sont que des transformations de la chaleur solaire ».

Avant de mettre un terme à ces quelques indications sur le matérialisme contemporain et sur ses représentants, il sera bon de faire remarquer qu'il ne manque pas de philosophes, principalement en Allemagne, qui occupent une espèce de position intermédiaire entre le matérialisme et le spiritualisme idéaliste, et dont l'esprit semble hésiter, comme sollicité tour à tour par la thèse matérialiste et par la théorie idéaliste. Ainsi, par exemple, *Flügel* ne se hasarde pas à dire si l'âme est simple ou étendue ; *Zœllner*, en dépit de ses tendances métaphysiques, penche à considérer la sensibilité comme une propriété générale de la nature, et *Lange*, après s'être placé sur le terrain du néokantisme, après avoir défendu, en plusieurs occasions, la valeur et l'importance de la vérité physique et de la spéculation rationnelle, entre pleinement sur le terrain du positivisme et se rapproche du matérialisme, en cherchant dans l'empirisme l'origine et l'explication des phénomènes intellectuels et moraux, en affirmant l'incognoscibilité de l'Absolu ou de Dieu, dans un sens analogue à celui de Spencer, en proclamant enfin la possibilité de donner une explication du

monde, de tous ses êtres et de tous ses phénomènes, par un mécanisme universel.

Virchow lui-même, après avoir affirmé dans son discours sur la *Conception mécanique de la vie*, — titre qui, à lui seul, est tout un programme matérialiste, — que l'activité de la cellule qui constitue la vie ne diffère en rien des activités physico-chimiques, disait dans une conférence postérieure que « rien n'est semblable à la vie que la vie elle-même », et que la nature organique est une chose particulière, très différente de la nature inorganique. Celle-ci possède une activité propre : *mais cette activité n'est pas la vie, si ce n'est au figuré.*

Au reste, la contradiction paraît être une loi pour le philosophe allemand, qui, dans son discours *Atome et individu*, affirme l'immutabilité des espèces, tandis qu'il avait accepté leur transformation dans la *Conception mécanique de la vie.*

Nous devons ajouter que, si nous prenons le mot *matérialiste* dans son sens le plus large; si nous considérons ce système à un point de vue général, et si nous appelons matérialisme toute conception philosophique qui porte dans son sein, d'une façon plus ou moins explicite, l'une ou l'autre des thèses fondamentales de la Philosophie matérialiste, par exemple, la thèse qui nie la spiritualité de l'âme humaine, celle qui nie sa subsistance personnelle après la mort, celle qui affirme que les phénomènes psychiques et les phénomènes physico-physiologiques procèdent de la même

cause et sont deux manifestations d'une même substance matérielle, celle qui affirme que la matière est éternelle, ou que l'Être est identique à l'Univers, que Dieu n'est pas un être infini, personnel, transcendant; s'il s'agit, je le répète, de la Philosophie matérialiste dans ce sens, alors on peut bien dire que le matérialisme est, en dehors de la Philosophie chrétienne, à peu près la seule Philosophie qui domine en Europe depuis cinquante ans.

A ce point de vue, il y a un véritable matérialisme dans la doctrine de Strauss, de Feuerbach, de Stirner et des autres représentants de la gauche hégélienne; dans la doctrine de Schopenhauer, de Renan et de Vacherot; dans le positivisme de Comte, et dans le transformisme de Darwin et de tous ses nombreux partisans ; et jusque dans le psychologisme, soit psycho-physique, soit physiologique, soit associationniste, dominant en Allemagne et en Angleterre ; sans parler de la conception pessimiste de Hartmann, laquelle, non seulement coïncide au fond avec la thèse matérialiste, mais renferme encore un véritable nihilisme qui peut servir de drapeau aux sectes socialistes de ce nom.

Si on ajoute à cela les théories morales et les systèmes politico-sociaux en harmonie avec ces conceptions philosophiques plus ou moins explicitement matérialistes, on verra que nous avions bien raison de dire plus haut que : « de tous les points de l'horizon s'élève, croît, se développe

et s'affirme un mouvement matérialiste qui menace de s'emparer complètement de la société dans toutes ses parties et tous ses éléments.

§ XLVIII. — L'ÉCOLE HUMANITAIRE.

Je comprends ici sous ce nom les théories et les tendances qui ont pour principal objet de modifier profondément, soit les institutions fondamentales sur lesquelles a reposé jusqu'ici la société humaine, soit les idées et les sentiments sur ce que nous appelons humanité, genre humain, et sur ses destinées présentes et futures.

L'école humanitaire dont les principaux représentants appartiennent à la France, peut se diviser en deux écoles : l'école *humanitario-socialiste*, et l'école *humanitario-philosophique*. Au surplus, l'une et l'autre se rencontrent dans leurs tendances et dans l'ensemble de leurs conclusions avec la Philosophie positiviste et matérialiste ; c'est pour cela que nous croyons bon d'en parler à cette place, attendu qu'elles sont comme des prolongations et des applications concrètes des théories positivistes et matérialistes.

Il est inutile de faire remarquer ici que le mot de *socialiste* ne se prend pas ici dans sa signification spéciale et comme théorie opposée à la théorie *communiste*, mais dans un sens général, en tant qu'il comprend les systèmes qui prétendent changer tout l'organisme social, et les insti-

tutions sur lesquelles reposent ordinairement les sociétés humaines.

§ XLIX. — ÉCOLE HUMANITARIO-SOCIALISTE.

Saint-Simon et Charles Fourier sont les principaux représentants, nous pourrions dire les fondateurs, de cette école, où Robert Owen occupe aussi une place importante, bien que par sa naissance il appartienne à l'Angleterre, et non à la France, comme les deux premiers.

a) *Saint-Simon*.— Descendant de l'une des familles les plus illustres de France, le comte de Saint-Simon paraît avoir été possédé, dès les premières années de sa jeunesse, du désir de faire de grandes choses, capables d'immortaliser son nom et de lui donner le gouvernement des hommes [1]. Après avoir combattu, en Amérique, sous les ordres de Washington, il revint en Europe où il mena une vie de dissipation, de mouvement et de voyages ; mais même au milieu de cette vie tourmentée, il ne perdit jamais de vue ses aspirations à la célébrité, et il publia ses *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, où apparaît déjà sous une forme rudimentaire sa théorie socialiste ; il y affirme que le pouvoir spirituel doit résider dans les savants, le pouvoir temporel

1. On sait qu'à l'âge de dix-sept ans, il avait donné l'ordre à son valet de chambre de l'éveiller chaque matin avec ces paroles : *Levez-vous, monsieur le comte, vous avez de grandes choses à faire.*

dans les propriétaires et dans la multitude, chez tous les associés, le pouvoir électif pour les fonctions des grands chefs de l'humanité.

Dans les ouvrages suivants [1], mais particulièment dans celui qui a pour titre : *Nouveau Christianisme*, Saint-Simon exposa les idées principales qui servirent de base et de norme à son école, qui se chargea de les réduire en pratique, de les développer, et aussi de les défigurer par ses commentaires. Comme presque tous les novateurs, le chef de l'école saint simonienne se proposa de réformer le christianisme qu'il accusait de n'avoir ni su ni voulu obéir à la loi du progrès.

La réforme du christianisme doit être menée à terme par deux moyens : 1° en affirmant le principe de la fraternité humaine, contenu dans le précepte de Jésus-Christ, *aimez-vous les uns les autres*, le seul précepte essentiel de la loi chrétienne ; 2° en organisant la société conformément à ce principe de fraternité universelle, ou, ce qui revient au même, en appliquant ce principe à l'organisme social, de manière à produire l'amélioration rapide, le bien-être des classes plus nombreuses et plus pauvres.

Pour atteindre cette fin, la société doit être divisée en trois grandes classes, à savoir : les prêtres ou les dépositaires du pouvoir spirituel, les savants et les industriels ; chacune de ces

1. Les plus remarquables de ces ouvrages sont : *Réorganisation de la société européenne*. — *L'organisateur*. — *Le système industriel*. — *Le Catéchisme des industriels*. — *Le politique*.

classes doit être gouvernée par un chef supérieur, sans parler d'une série d'autres chefs, qui constituent une hiérarchie sociale compliquée. La formule générale de la distribution du travail et de son produit dans cette organisation est la suivante : *A chacun suivant sa capacité : à chaque capacité suivant ses œuvres.*

Le culte de la nouvelle religion doit mettre un terme à la lutte entre l'intelligence et les sens entre la matière et l'esprit, conséquence du culte catholique, en reconnaissant la légitimité et la sainteté de la matière et des sens, et la réhabilitation des passions. Saint-Simon laissa enveloppé d'une certaine obscurité ce dernier principe, mais ses disciples se chargèrent de le mettre en pleine lumière et de le réduire en pratique, en proclamant l'émancipation de la femme, — quelques-uns même ne reculèrent pas devant la promiscuité, — et en scandalisant Paris, pendant les fameuses fêtes de la rue Monsigny, durant l'hiver de 1832.

Sans parler de Leroux et de Reynaud, qui représentent la partie théorique et rationnelle du saint-simonisme, dont ils ne tardèrent pas à se séparer, les principaux personnages de l'école saint-simonienne sont : Enfantin, Bazard, Olinde Rodrigues, Barrault, Chevalier et Talabot.

b) *Fourier.* — En 1808, Fourier publia sa *Théorie des quatre mouvements*, où sont contenues les lignes générales de son système social, système qu'il développa plus tard en d'autres écrits, et

particulièrement dans son *Traité de l'association domestique agricole*, livre qui, d'après l'auteur lui-même, serait mieux appelé : *Théorie de l'unité universelle.*

Le principe générateur du système de Fourier est contenu dans la formule suivante qui résume toute sa pensée en cette matière : *Le devoir vient des hommes; l'attraction vient de Dieu.* Ce que nous appelons devoir, obligation, ce qui limite, comprime la liberté, et s'oppose à la satisfaction de tous les désirs, tire son origine de la volonté, des conditions accidentelles, des circonstances extérieures; et la preuve en est que ces devoirs varient de peuple à peuple et d'époque à époque.

Au contraire l'attraction, c'est-à-dire, l'impulsion des passions vient de Dieu, elle est divine et sainte, et la preuve en est que son existence et ses manifestations sont identiques, chez tous les peuples et dans tous les siècles.

Il résulte de là que toute passion, quelles que soient sa nature et ses aspirations, est bonne, légitime, conforme à la nature, et, par conséquent, tout ce qui contrarie ses mouvements, tout ce qui s'oppose à sa satisfaction est illégitime et contraire à la nature. Les passions sont comme une boussole placée par la main de Dieu dans l'homme, pour l'orienter vers ce qui est bon, légitime, conforme à sa nature et à la volonté de Dieu. Or, c'est un fait évident que la société, telle qu'elle est organisée aujourd'hui, réprime et empêche le libre développement des passions,

retarde leurs mouvements, châtie même leur satisfaction ; il est donc évident que les organismes sociaux actuels sont contraires à la nature de l'homme, disons mieux, à la nature des choses et à la volonté de Dieu, qui exigent qu'on ne mette aucun obstacle au mouvement libre des passions vers leurs objets. Donc, pour que la morale et le droit règnent parmi les hommes ; pour que ceux-ci puissent remplir les devoirs et exercer les droits inhérents à la satisfaction et au mouvement libre et harmonique des passions, il faut changer radicalement l'organisation présente de la société ; il faut élever l'édifice social sur des bases entièrement différentes ; il faut, enfin, créer un monde nouveau dans lequel disparaissent toute répression et tous les obstacles qui aujourd'hui entravent le libre mouvement des passions. Voilà ce qui constitue le fond de la conception fouriériste ; tout le reste se réduit à exposer l'organisation chimérique de la nouvelle société, avec ses groupes composés de sept ou neuf personnes, avec ses *séries* de vingt-quatre à trente-deux groupes, avec ses *phalanges* composées de huit cents personnes, avec ses *phalanstères*, avec ses *douze passions* harmoniques, avec ses treize chefs, depuis l'*uniarque* ou chef d'une phalange, jusqu'à l'*omniarque*, qui est comme le chef de l'humanité, l'empereur du globe que nous habitons.

c) *Owen*. — Nous avons déjà dit qu'Owen, bien qu'Anglais de naissance, appartient à la même école que Saint-Simon et Fourier. Une espèce de

fraternité instinctive, qui pousse tous les hommes à se procurer mutuellement le bien-être, sans distinction de races, et, d'autre part, la complète irresponsabilité morale de l'individu, sont les deux bases capitales de la conception du communiste anglais. Au fond de la nature humaine il y a un instinct qui pousse l'homme à vouloir et à désirer le bonheur et le bien des autres hommes sans distinction ; mais, en même temps, les hommes n'ont pas de liberté, ils sont complètement irresponsables, parce que leurs actes sont le résultat nécessaire de leurs convictions, de leurs sentiments, de leurs idées, qui sont à leur tour produites par les circonstances ambiantes.

De là la nécessité que le pouvoir public dirige toutes les actions des individus vers la fin commune qui est le bien-être ou la félicité de tous.

Pour atteindre ce but il faut proclamer la complète irresponsabilité de l'individu et abolir les peines et les récompenses, sources véritables des inégalités sociales. Comme conséquence de cette irresponsabilité, et comme moyen d'obtenir le bien-être présent de tous les hommes, on devra abolir la propriété individuelle, comme incompatible avec le bien-être, et établir la société sur la double base de l'égalité parfaite et de la communauté absolue, non seulement par rapport aux biens, mais encore par rapport à la famille.

Owen expose ensuite son *Specimen* de société nouvelle, divisée, subdivisée et organisée hiérarchiquement en classes différentes, avec leurs fonc-

tions correspondantes, en prenant comme base principale, pour déterminer ces classes et ces fonctions sociales, l'âge, c'est-à-dire, les différentes étapes de la vie humaine.

§ L. — ÉCOLE HUMANITARIO-PHILOSOPHIQUE.

Bien que cette école soit au fond à peu près identique avec l'école humanitario-socialiste dont nous venons de parler, principalement dans ses tendances pratiques et politico-sociales, elle mérite cependant une mention à part, parce que ses principaux représentants accordent une plus grande importance à la partie théorique et philosophique. Nous faisons allusion à Pierre Leroux et à Jean Reynaud, qui, après avoir passé quelque temps dans l'école de Saint-Simon, et fait partie de ce qu'on appelle l'*église saint-simonienne*, s'en séparèrent lorsque Enfantin proclama l'émancipation de la femme, et le règne de la femme libre.

a) *Leroux*. — Cet écrivain naquit en 1798; en 1824, il fut le principal rédacteur du *Globe*, publication qui, en 1831, devint l'organe de l'école saint-simonienne, école que Leroux abandonna, quand elle proclama l'émancipation de la femme. En 1838, il s'associa avec Reynaud pour fonder la *Nouvelle Encyclopédie* qui ne fut jamais terminée, et qui, dans la pensée de leurs auteurs, était destinée à remplacer l'*Encyclopédie* de Diderot. Leroux collabora aussi à la *Revue des Deux Mon-*

des, et en 1841, il s'associa avec Viardot et la célèbre George Sand pour fonder et diriger la *Revue Indépendante*. Deux ans plus tard, il fonda la *Revue sociale*, et après avoir été représentant du peuple en 1848, et membre de l'Assemblée Législative en 1849, il rentra dans la vie privée après le coup d'État du 2 décembre, et mourut enfin à Paris durant le règne de la Commune, au mois d'avril 1871.

Tandis que Leroux exposait d'une part ses théories démocratiques et socialistes dans les revues que nous venons de nommer, et dans l'Assemblée, d'autre part, il développait ses idées philosophiques dans plusieurs écrits, parmi lesquels il faut citer la *Réfutation de l'Éclectisme*, et celui qui a pour titre : *De l'humanité, de son principe et de son avenir.*

Le premier ouvrage, abstraction faite des détails et des arguments contre l'éclectisme de Cousin, peut se résumer dans les propositions suivantes :

1° La perfectibilité humaine, la réalisation de la loi du progrès, constitue l'objet de la Philosophie et de la religion, lesquelles sont, par cela même, identiques dans leur fond.

2° On conclut de là que le fond métaphysique de toutes les religions en général, et du christianisme en particulier, est véritable en lui-même, comme doctrine philosophique.

3° Le fond métaphysique des religions, qui est aussi l'essence de la Philosophie, c'est la doctrine de la Trinité, parce que la Trinité est l'es-

sence même de l'esprit humain, attendu que l'homme est simultanément et d'une manière indissoluble, sensation, sentiment et intelligence.

Cette dernière proposition constitue la base et le fond substantiel de l'autre livre de Leroux sur l'*Humanité ;* il a, en effet, pour but, d'appliquer la loi du progrès à cette Trinité humaine consistant dans la sensation, le sentiment et l'intelligence.

Pour Leroux, l'homme est avant tout un être perfectible, et à raison de cette perfectibilité il est étroitement uni à l'humanité entière, de telle sorte que l'homme-individu est comme une espèce de phénomène, d'émanation concrète de l'humanité, laquelle existe en chaque individu comme sa véritable substance, comme un principe supérieur et permanent qui survit aux phénomènes individuels.

Dans les deux ouvrages de Leroux que nous avons cités, le nom de Dieu apparaît fréquemment, mais ce n'est guère qu'un nom, car il s'agit d'un Dieu qui n'est pas autre chose que l'infini mathématique, une idée abstraite et vide, qui ne se manifeste pas hors du monde, dont la réalité objective est identique à la réalité des êtres qui constituent le monde, et qui est comme le terme d'une progression illimitée des êtres, d'une transformation indéfinie et ascendante de la nature.

Conformément à ces idées, Leroux affirme que la terre et le ciel sont une même chose, ou, pour mieux dire, que le paradis, l'enfer, et le purga-

toire sont des mots vides de sens, car il n'y a d'autre ciel et d'autre enfer que ceux que l'on peut trouver en ce monde. Rien de plus logique que cette doctrine, lorsqu'on a enseigné que l'âme est un phénomène, une réalité inséparable du corps.

Leroux est moins logique lorsqu'il admet la métempsycose, une série de vies antérieures et postérieures à la vie actuelle de chaque individu : c'est une hypothèse assez difficile à concilier avec la négation de tout ciel et de tout enfer.

Il n'entre pas dans notre plan de suivre Pierre Leroux dans le détail de ses théories démocratico-socialistes. Nous nous bornerons à indiquer deux points : 1° Leroux admet, au moins de nom, et avec des restrictions qui annulent en partie cette restriction, comme il lui est arrivé pour l'idée de Dieu, la famille et la propriété. 2° A l'exemple de Saint-Simon, il cherche dans le Christianisme et dans la Bible des types et des preuves de ses théories. Ainsi, par exemple, l'assassinat d'Abel par Caïn représente l'établissement de la propriété, que Moïse a voulu assimiler au fratricide ; la scène pascale est l'expression de la fraternité entre les hommes ; les trois fils de Noë personnifient la subjectivité, l'objectivité, et le rapport entre l'une et l'autre, comme les modes fondamentaux de l'existence humaine, et ces trois modes, dans les temps modernes, se personnifient dans les trois éléments capitaux de la société : l'artiste, le savant et l'industriel.

b) Jean-Ernest *Reynaud* (1806-1863) suit une voie assez semblable à celle de Leroux, avec qui il collabora à diverses publications périodiques, et dont il fut le compagnon dans l'école saint-simonienne.

En 1854, et après avoir écrit quelques autres livres, il publia son ouvrage principal, qui obtint de nombreuses éditions en quelques années, et qui a pour titre : *Terre et Ciel* [1].

L'objet de cet ouvrage n'est ni philosophique, ni théologique, ni politico-social, mais un composé de ces trois choses. En voici le résumé :

La loi du progrès, de la perfectibilité indéfinie, est la loi fondamentale et universelle, pour l'homme, et, par conséquent, pour la science. Celle-ci doit unir ensemble l'idée théologique et l'idée philosophique, disons mieux, psychologique, car Reynaud ne traite guère que des questions qui se rapportent à l'âme.

Dans l'état actuel de l'humanité et de la science, la loi du progrès ne peut être réalisée qu'à la condition que la science se maintienne éloignée autant du catholicisme que du matérialisme. En vertu de cette loi fondamentale du progrès et de ce souverain principe de la perfectibilité qui illumine tous les temps, comme dit notre auteur, l'homme s'est perfectionné à travers l'espace et le temps, et a acquis de nouvelles idées. Ainsi

1. Citons : *Minéralogie à l'usage des gens du monde. Considérations sur l'esprit de la Gaule. Discours sur la condition physique de la terre.*

par exemple, l'homme doit à la Judée l'unité de Dieu ; à la Grèce, le dogme de la Trinité ; de la Rome pontificale il a reçu la hiérarchie ecclésiastique et l'organisation du culte religieux ; de la Gaule il tient l'idée de l'immortalité, idée latente dans la Gaule antique, explicite et achevée dans la France moderne. Cette immortalité consiste dans la vie infinie, ou, à tout le moins, indéfinie de l'âme, sur cette terre où nous habitons, et dans le ciel, c'est-à-dire, dans les globes innombrables et dans les astres qui, avec la terre, forment l'univers.

La terre est donc, pour notre âme, un lieu d'expiation et de régénération, et la vie présente de l'homme, précédée d'autres vies antérieures, et suivie d'autres innombrables, n'est qu'un anneau de la chaîne infinie qui est formée par les multiples transformations de l'âme. De la sorte, la vie présente de l'âme, ses vies antérieures et ses vies futures, sont comme autant de moments de la loi du progrès, incarnée dans l'humanité.

Le paradis et l'enfer de la théologie chrétienne sont des chimères de l'imagination, chimériques sont également les affirmations du christianisme sur la spiritualité de l'âme qui ne peut exister sans quelque corps plus ou moins subtil, car sans corps, il n'est pas possible de posséder le ciel astronomique, le seul qui existe et dont l'homme puisse jouir.

Par une inconséquence analogue à celle que nous avons signalée dans Pierre Leroux, l'auteur

de *Terre et Ciel* repousse l'éternité des âmes, et admet même qu'elles ont été créées par Dieu : « Continuellement, par l'opération incessante du Créateur, des âmes nouvelles sortent du néant et prennent leur essor, chacune à sa manière, à travers l'immensité des mondes ».

Il est bon de faire remarquer que la création dont nous parle Reynaud n'est pas la véritable création *ex nihilo* de la Philosophie chrétienne, mais une *mystérieuse expansion* de l'essence divine, une espèce d'émanation panthéiste.

§ LI. — CRITIQUE.

Ce qu'il y a au fond des théories que nous venons d'exposer, c'est la substitution de la morale épicurienne à la morale chrétienne, la domination de la chair et des passions substituée à l'empire de l'esprit et de la raison. — Toutes ces théories cherchent la félicité suprême de l'homme, soit dans la vie présente, soit dans une série de vies progressives dans de nouveaux mondes, mais non dans la possession de Dieu, Bien infini et Vérité éternelle. La seule différence est que Pierre Leroux et Reynaud se tiennent sur le terrain des idées, tandis que Saint-Simon, Fourier et Owen descendent sur le terrain des faits et des théories politico-sociales, par lesquelles ils prétendent réduire à la pratique ces aspirations générales.

La morale, disent en substance ces réformateurs, doit être en harmonie avec la nature de l'homme ; la morale, comme moyen d'acquérir la félicité à laquelle l'homme aspire, doit favoriser les inclinations, les instincts, les passions qui sont des mouvements spontanés de la nature dont la satisfaction, par conséquent, ne peut qu'être conforme à l'ordre naturel et à l'ordre divin. Il faut donc repousser comme absurde, et comme contraire à la nature même des choses, cette morale du christianisme, qui proclame la répression des mauvais instincts, la subordination des passions à la loi et à la raison, l'abnégation de soi-même, le sacrifice et la sujétion de la chair à l'esprit. Il faut donc reconstruire la société sur de nouvelles bases, attendu que l'organisation présente entraîne avec elle la répression, la violence, l'obstacle au libre développement des passions. Il faut abolir la propriété et la famille, parce que respecter la possession des biens d'autrui, de la femme du prochain, implique violence, répression, obstacles au libre mouvement de la passion.

Détruire ces obstacles, tel est le but que se proposent les organismes sociaux inventés par les nouveaux réformateurs, par ceux qui travaillent aujourd'hui, non seulement par des théories, mais aussi par la *propagande de fait*, à la destruction des institutions fondamentales de la société. C'est en effet par ces idées, qu'ont été inspirés les chefs et les partisans de l'Internationale et du Nihilisme, et ces multitudes sans loi, sans Dieu,

sans religion, sans famille et sans patrie, qui se lèvent de tous les points de l'horizon et qui marchent à l'anarchie universelle.

Si nous avions à rechercher et à marquer les causes de ces idées et de ces faits qui menacent les nations, il ne serait pas difficile de les rencontrer dans ce mouvement rationaliste et sécularisateur, qui de la Renaissance et du protestantisme est venu jusqu'à nous, protégé par les gouvernements et par les légistes, par les savants et par les philosophes, et, ce qu'il y a de plus extraordinaire encore, par les monarques eux-mêmes. Quand une société, surtout s'il s'agit d'une société qui, comme la société européenne, possède à un haut degré tous les éléments de la civilisation matérielle; quand, dis-je, une société cesse d'être soutenue par l'idée chrétienne, et, au lieu de se tourner vers Dieu, échappe à l'action spirituelle et divine, et fixe uniquement sur la terre ses vues, son activité et son cœur, cette société est prête à renverser tout ce qui s'oppose à son amour des jouissances; alors la force des choses, ou, pour mieux dire, la Providence divine, confie je ne sais quelle mission terrible à ces hommes et à ces multitudes, qui sont comme le châtiment céleste de ces rois et de ces gouvernements, de ces philosophes et de ces législateurs qui unirent leurs efforts pour séculariser les institutions sociales, pour séparer de l'Église la famille et la propriété, la loi et la morale, l'école et la chaire d'enseignement, pour placer enfin toute la société en dehors des fé-

condes influences de Jésus-Christ et de son Église.

A l'ombre de l'idée chrétienne et de l'Église catholique qui en est la seule incarnation légitime, les nations allaient développant et améliorant leurs institutions sociales, politiques et scientifiques : la rupture des rapports entre la société et le christianisme interrompit la marche progressive et assurée de la civilisation chrétienne, en détruisant l'équilibre et l'harmonie qui doivent régner entre les éléments moraux et matériels d'une civilisation, si l'on veut qu'elle soit parfaite et durable.

Au surplus, dans l'œuvre des réformateurs dont nous venons d'exposer les théories, et principalement dans celle des trois premiers, s'il est juste d'accorder une grande part à l'enthousiasme personnel plus ou moins irréfléchi de leurs auteurs, et aux réminiscences des anciens utopistes, depuis Platon jusqu'à Morus et Campanella, il y a lieu d'accorder aussi une large influence à la vanité, à l'orgueil et à l'ambition. A ce point de vue le jugement de Say nous paraît assez exact : « En regardant les choses de près, on voit que le mobile de leur conduite est le désir de la domination, ou, en d'autres termes, l'orgueil, passion impérieuse dont l'exaltation peut amener la folie. Saint-Simon, Fourier et Robert Owen crurent qu'ils avaient reçu, de la supériorité de leur intelligence, la mission spéciale d'organiser les sociétés sur de nouvelles bases, de prendre en main la direction des desti-

nées humaines et d'occuper le premier rang parmi les contemporains ».

§ LII. — PROUDHON.

Ceux qui ont lu les écrits de Proudhon ne peuvent ignorer que sa doctrine a beaucoup de points de contact avec les théories que nous venons d'exposer et de critiquer, bien que l'auteur du *Système des contradictions économiques* rejette avec horreur et avec la rude énergie de son caractère, les épithètes de socialiste et de communiste, et qu'en effet, il ne mérite pas ces qualificatifs au même titre que les réformateurs sociaux dont nous venons de parler. Cela n'empêche pas qu'il y ait des analogies évidentes et des rapports d'affinité entre les idées de ceux-ci et celles de celui-là, et que la théorie proudhonienne ne doive être considérée comme une évolution légitime, comme le couronnement de l'édifice élevé par Saint-Simon, Fourier et Owen. Aussi l'exposé de la théorie de Proudhon trouve-t-il ici sa place naturelle.

Grâce à la franchise de ses idées, non moins qu'à l'audace de ses formules, Proudhon, qui naquit en 1809 et qui mourut en 1865, jouit d'une grande popularité, même parmi les personnes qui ne connaissent pas ses écrits ; il est l'homme de la logique appliquée à la Philosophie rationaliste et négative, principalement dans l'ordre éthique

et sur le terrain politico-social. L'œuvre de Proudhon représente, dans l'histoire de la Philosophie, la dernière évolution du rationalisme positiviste et matérialiste dans la sphère de la science, et surtout dans la sphère de la morale et de la sociologie.

L'auteur du *Système des contradictions économiques*, après avoir rejeté avec le positivisme les notions de cause et de substance, considérées par lui comme de vaines abstractions de l'entendement; après avoir nié la providence, l'immortalité de l'âme et la vie future ; après avoir préconisé l'athéisme le plus complet, en vient, emporté par un orgueil satanique, à protester même contre l'existence hypothétique de Dieu et il s'écrie : « Le premier devoir de l'homme intelligent et libre, est de bannir continuellement de son esprit et de sa conscience l'idée de Dieu ; car si Dieu existe, il est essentiellement ennemi de notre nature » [1].

Chez Proudhon, nous trouvons un double courant, l'un positiviste, l'autre hégélien et aprioristique. S'il procède, comme le matérialiste, par l'observation et l'expérience, le rythme hégélien

1. Voici quelques textes qui donneront une idée de la haine fanatique de Proudhon contre Dieu : « Ce nom incommunicable, désormais voué au mépris et à l'anathème, sera sifflé parmi les hommes. Car Dieu, c'est sottise et lâcheté ; Dieu, c'est hypocrisie et mensonge ; Dieu, c'est tyrannie et misère; Dieu, c'est le mal... Dieu, retire-toi ! Car dès aujourd'hui, guéri de ta crainte et devenu sage, je jure, la main étendue vers le ciel, que tu n'es que le bourreau de ma raison, le spectre de ma conscience ». *Système des contradic. écon.* Chap. VIII.

de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, apparaît fréquemment dans ses écrits. Ainsi, par exemple, entre la propriété qui représente la thèse, et le communisme qui représente l'antithèse, il place la possession comme la synthèse des deux termes.

La théorie morale de Proudhon est la morale indépendante, véritable morale, en définitive, du rationalisme.

Seulement, ici comme ailleurs, Proudhon joue à merveille son rôle de logicien inflexible; il ne se borne pas, en effet, à séparer la morale de l'idée de Dieu; il la sépare aussi de toute action transcendante et de tout principe métaphysique. D'après l'auteur de *La justice dans la Révolution et dans l'Église*, la liberté humaine, comme fait individuel, comme force antérieure et absolue, est le principe, le moyen et la fin; elle est l'essence même de la moralité.

La théorie sociale de Proudhon, qui est le *punctum saliens* de sa doctrine, établit comme base et comme principe la justice, et comme résultat l'égalité parfaite. La justice qui, pour Proudhon, est un élément essentiel de l'humanité, disons mieux, la liberté humaine elle-même comme fait absolu et indépendant de Dieu et de toute idée métaphysique, est la loi universelle, absolue et primitive de la société, et comme l'essence de la justice consiste dans l'égalité, il suit de là que la constitution parfaite de la société exige l'égalité absolue et parfaite des associés.

Donc l'organisation parfaite de la société demande l'abolition de toutes ces institutions qui sont incompatibles avec l'égalité ; parmi celles-ci il faut compter le despotisme, c'est-à-dire le pouvoir, l'inégalité de fortune et de rang, et particulièrement la propriété.

Conformément à cette théorie, Proudhon se déclare anarchiste, il écrit : « Anarchie, absence de maître, de souverain, telle est la forme de gouvernement dont nous approchons tous les jours », et il conclut en proclamant hautement que la propriété, origine principale des inégalités sociales, est essentiellement injuste et opposée à toute justice.

De là sa fameuse définition : *La propriété, c'est le vol*, formule dont il se vante, dont il revendique la propriété avec un enthousiasme délirant, la préférant à tous les millions de Rotschild [1].

Proudhon, entraîné par son idiosyncrasie hyperbolique, pris d'un enthousiasme ardent pour sa thèse absolue, court à la démonstration avec une décision impétueuse et qui ne manque pas d'une certaine majesté. Le regard exclusivement fixé

1. « La définition de la propriété est mienne, et toute mon ambition est de prouver que j'en ai compris le sens et l'étendue. *La propriété, c'est le vol !* Il ne se dit pas en mille ans deux mots comme celui-là. Je n'ai d'autre bien sur la terre que cette définition de la propriété ; mais je la tiens plus précieuse que les millions des Rotschild, et j'ose dire qu'elle sera l'évènement le plus considérable du gouvernement de Louis-Philippe ». *Système des contrad. écon.*, ch. II. T. II, p. 247.

sur sa thèse, l'auteur de la *Philosophie de la misère* renverse, détruit tout ce qu'il rencontre devant lui, sans se mettre en peine des incohérences et des contradictions qui peuvent résulter de ses procédés, de ses idées, de son argumentation et de sa doctrine.

En entendant ces déclamations contre l'organisation sociale, on pourrait le croire partisan des théories socialistes, et cependant il regarde le socialisme comme une logomachie, et il n'est pas de sarcasmes qu'il ne jette à la face de ceux qui prêchent « que les passions sont saintes, que la jouissance est sainte ». « Je répudie de toutes mes forces », dit-il, « le socialisme vide d'idées, impuissant, immoral, propre seulement à faire des dupes et des escrocs ».

Nous trouvons le même manque de logique dans Proudhon, lorsqu'il apostrophe en termes indignés les communistes, après que lui-même a écrit : « La propriété, par principe et par essence, est immorale : cette proposition est désormais acquise à la critique »[1].

1. « Le communisme, pour subsister, supprime tant de mots, tant d'idées, tant de faits, que les sujets formés par ses soins n'auront plus le besoin de parler, de penser, ni d'agir ; ce seront des huîtres attachées côte à côte, sans activité, ni sentiment, sur le rocher de la *fraternité*. Quelle philosophie intelligente et progressive que le communisme !....

« Loin de moi, communistes ! Votre présence m'est une puanteur et votre vue me dégoûte ». *Système de contrad. écon.*, ch. XII.

§ LIII. — LA PHILOSOPHIE CRITIQUE.

La Philosophie critique, qui forme en France une école, dont les principaux représentants sont Renan, Taine et Vacherot, se distingue par sa prétention illusoire de se maintenir en équilibre et à égale distance des divers systèmes philosophiques, du théisme proprement dit et de l'athéisme, de l'idéalisme et du positivisme, du scepticisme et du dogmatisme, de l'absolu transcendant et de l'absolu immanent. La base générale, le principe et le terme de la Philosophie critique, c'est la négation du surnaturel, et, à ce point de vue, elle s'identifie avec le rationalisme, et elle se rapproche du positivisme matérialiste et du darwinisme. Au surplus, considérée en elle-même, et dans son principe générateur, l'école critique française n'est qu'une dérivation du criticisme de Kant, ou, si l'on veut, une phase du néo-kantisme, qui, dans ces dernières années, inspira la pensée et les œuvres d'un grand nombre d'écrivains.

L'analyse psychologique et la critique historico-littéraire constituent la méthode prédominante de cette Philosophie, dans laquelle la pensée flotte indécise entre les objets et les écoles, entre la réalité et l'idée, le fait physique et l'abstraction métaphysique. La Philosophie critique tient à la fois de l'idéalisme, du positivisme qu'elle amal-

game avec des idées darwinistes, du dogmatisme, du scepticisme, du théisme, et surtout de l'athéisme.

En effet, le corollaire logique, la thèse capitale de la Philosophie critique, est la négation de Dieu comme être personnel, transcendant, et souverainement parfait. Si, pour Renan, Dieu est simplement la catégorie de l'idéal, pour Taine, il est la loi qui préside au développement des êtres cosmiques, la force immanente du monde, laquelle, en vertu d'une abstraction de l'entendement, se transforme en cet être idéal et philosophique que nous appelons Dieu, ou en un être métaphysique qui à son tour devient un être mystique, si au mouvement d'abstraction de l'intelligence on joint l'exaltation et l'enthousiasme de l'imagination.

La doctrine de Vacherot sur ce point est identique au fond, mais plus explicite et plus absolue. Si, par Dieu, on entend l'être réel et souverainement parfait des scolastiques, une réalité transcendante et distincte du monde, dans ce cas Dieu est un être de raison, un être purement idéal, car, « perfection et réalité impliquent contradiction, la perfection ne peut exister que dans la pensée », et, par conséquent « le Dieu parfait n'est qu'un Idéal », une abstraction de la pensée sans réalité objective. — S'il s'agit de Dieu comme être réel existant en lui-même et par lui-même, il n'y a pas d'autre Dieu que le *Cosmos* : « Pour nous, le Monde, n'étant pas moins que l'Être en soi, lui-même,... possède l'infinité, la nécessité, l'indé-

pendance, l'universalité et tous les attributs métaphysiques que les théologiens réservent exclusivement à Dieu ».

Une fois placée sur cette pente de l'athéisme, la Philosophie critique devait rejeter la plupart des vérités métaphysico-morales. Si Dieu est une pure abstraction de la pensée ; s'il n'est pas un être réellement vivant, personnel et transcendant ; s'il n'y a pas d'autre réalité, et par conséquent d'autre fondement réel de la justice que la réalité cosmique ; la destinée finale de l'homme, la vie future comme récompense et châtiment de la vie présente, l'immortalité, le ciel, la Providence, sont des mots vides de sens. Pour l'homme de la science, comme dit Renan, le ciel n'est que la pensée de l'homme occupée par l'idée de Dieu.

Ce principe positiviste déposé au fond de la Philosophie critique, conduit également Taine à la négation des idées métaphysiques de substance et de cause. Ce ne sont là que des illusions psychologiques, car ce que nous appelons cause et substance n'est en réalité qu'un ensemble de faits et de lois. L'auteur de l'*Histoire de la littérature anglaise*, après avoir considéré l'homme comme une résultante de forces mécaniques, conclut en affirmant que « le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre ».

Ce que nous venons de dire prouve suffisamment qu'il existe des relations étroites de parenté entre la Philosophie critique, le positivisme et aussi le darwinisme. Taine, en effet, adopte plu-

sieurs idées darwiniennes, particulièrement la loi de la sélection et de la concurrence vitale; jusque dans l'origine et dans les relations de nos idées et de nos représentations sensibles, Taine découvre la sélection, la lutte pour la vie.

On voit que, malgré ses prétentions à se tenir à égale distance de l'idéalisme et du positivisme, du théisme et de l'athéisme, la Philosophie critique verse pleinement dans le positivisme et dans l'athéisme: cette double pente naît du rationalisme qui sert de base et de principe général à la Philosophie critique, et dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre physique, les choses tombent du côté où elles penchent.

La Philosophie critique a eu, à proprement parler, peu de disciples, chose qui s'explique facilement, si l'on prend garde que l'esprit athéo-positiviste qui l'informe a dû être absorbé par les grands courants du matérialisme et du darwinisme, qui sont appelés à être les héritiers naturels de la Philosophie critique contemporaine.

Parmi ses rares partisans, on peut citer M. *Béraud*, qui, dans son *Étude sur l'idée de Dieu dans le spiritualisme moderne*, reproduit la thèse capitale de la Philosophie critique, faisant de Dieu une conception idéale, une pure création de la pensée humaine. Puisque Dieu « n'est point un être réel », l'homme doit le chercher, non en dehors du monde, mais en lui-même, dans les abstractions de son intelligence: « Il n'y a pas d'autre Dieu que celui de sa pensée ».

Ces idées ne sont que de simples répétitions de celles qui sont professées par *Renan*, un des représentants, à coup sûr, les plus autorisés de l'école critique. Mais comme son criticisme est très peu philosophique, qu'il est surtout religieux dans ses applications, dans ses fins et dans son objet, ce qui ne rentre pas dans le cadre d'une histoire de la Philosophie, nous nous bornerons à rappeler que, pour l'auteur de la *Vie de Jésus*, Dieu n'est que « la catégorie de l'idéal, c'est-à-dire, la forme sous laquelle nous concevons l'idéal, comme l'espace et le temps sont les catégories des corps, c'est-à-dire, les formes sous lesquelles nous concevons les corps ». Pour Renan, comme pour Taine et Vacherot, Dieu n'existe pas comme être absolu, réel et transcendant ; pour l'auteur de l'*Avenir de la métaphysique*, comme pour les autres partisans du criticisme idéaliste, le divin existe seulement dans la nature et dans l'histoire, et l'absolu de Dieu, considéré en dehors de l'humanité, *n'est qu'une abstraction*.

Nous avons déjà dit que l'école critique peut être regardée comme une application du criticisme kantien ; nous devons maintenant ajouter qu'à ce point de vue, il faut donner une place à part à M. *Renouvier*, qui, à notre avis, est le représentant le plus complet du néokantisme en France.

A la suite de Kant, son maître, Renouvier enseigne la « primauté de la morale dans l'esprit humain par rapport à l'établissement, possible ou non,

des vérités transcendantales, desquelles on prétendait autrefois déduire la morale ». C'est dire que la morale est antérieure et supérieure à l'idée religieuse, à l'idée divine, à la spiritualité de l'âme, et à la vie future : « Le criticisme subordonne tous les inconnus aux phénomènes », par cela même que les *noumènes* ne lui sont pas connus d'une certitude rationnelle.

Conformément à ces idées, l'existence de Dieu comme noumène, sa réalité objective comme être infini, spirituel et transcendant, si elle n'est pas pour Renouvier un *songe*, une idée *mystique* comme pour Taine ; une *catégorie idéale* comme pour Renan, est, au plus, un postulat, une hypothèse, plus ou moins en rapport avec la morale, laquelle, en tout cas, est supérieure à Dieu, indépendante de lui, comme être infini et transcendant, comme fondement et comme sanction de la moralité [1].

1. Dans un écrit qui est un modèle de discussion courtoise, élevée, et qui porte ce titre piquant : *Un spiritualisme sans Dieu* (Lyon, chez Vitte et Perrussel, 3, place Bellecour, 1885), M. l'abbé Élie Blanc, professeur de Philosophie aux Facultés Catholiques de Lyon, a fait de la Philosophie de M. Vacherot un examen complet et une critique solide. M. Blanc a en même temps résumé l'état de la Philosophie contemporaine, en quelques pages substantielles et lumineuses, que nous ne saurions trop engager nos lecteurs à méditer (G. P.).

§ LIV. — LA PHILOSOPHIE EN ANGLETERRE PENDANT CE SIÈCLE. — L'ÉCOLE MÉTAPHYSIQUE.

L'histoire de la Philosophie en Angleterre pendant le siècle actuel comprend trois écoles principales : l'école *métaphysique*, le *darwinisme* et l'école *psychologique*. Le matérialisme a aussi en Angleterre des représentants considérables et connus, mais leurs noms et leurs doctrines ont été indiqués dans les pages que nous avons consacrées à l'histoire de la Philosophie matérialiste. Commençons par l'école métaphysique.

Il n'est pas en Europe de pays qui ait autant de titres que l'Angleterre à une Philosophie *nationale*. Dans tous les autres pays, suivant les époques et les circonstances, ont fleuri les tendances les plus opposées, tandis que dans la Grande Bretagne, en tout temps, à partir de Roger Bacon jusqu'à Darwin et à Spencer, domine l'élément positif et pratique, la tendance empirique. Même dans les quelques philosophes qu'on pourrait signaler comme une exception à la règle, il est facile de rencontrer des côtés critico-positifs et des tendances empiriques. C'est ainsi que chez Scot lui-même, au milieu de toutes ses subtilités, nous trouvons les réserves d'un esprit critique ; Occam, avec ses théories nominalistes, se rapproche de l'empirisme sensualiste, et Berkeley lui-même, avec tout son idéalisme, représente une évolution de la théorie de Locke.

Cependant, et malgré la prédominance du positivisme de nos jours, la métaphysique a eu de sérieux représentants en Angleterre.

Sans parler des travaux de Whewell et de Stuart Mill sur la logique inductive, sans compter que la logique déductive en particulier et la logique aristotélicienne en général, et qui ont des relations intimes avec la métaphysique, ont été l'objet d'études consciencieuses de la part d'Hamilton, de Boole et de Jevons, la métaphysique proprement dite, la métaphysique ontologique a eu dans l'Angleterre contemporaine des tenants qui méritent à juste titre de figurer dans l'histoire de la Philosophie. De ce nombre sont : Ferrier, Lewes et Clifford.

A) *Ferrier*. — La doctrine de cet écrivain, contenue dans ses *Institutions de métaphysique*, peut, en ce qu'elle a d'essentiel et d'original, se réduire à ce qui suit :

L'objet général de la science étant de connaître la vérité, et la vérité en général étant ce qui est, il suit de là que la métaphysique doit avant tout résoudre ce problème fondamental, en déterminant ce qui existe et quelles sont les choses qui ont une existence réelle. Cette connaissance rationnelle et démonstrative appartient à l'ontologie et constitue son objet.

Mais comme il n'est pas possible de connaître les choses qui existent, sans savoir ce qu'est ce qui s'offre à notre connaissance et de quelle manière, ou, ce qui revient au même, en quoi

consiste la connaissance, il suit de là que la métaphysique n'est possible qu'à la condition de résoudre ce second problème, dont la recherche et la solution constituent l'objet de l'épistemologie.

Ainsi, la métaphysique embrasse deux parties qui sont : l'*ontologie* ou science de ce qui existe réellement, et l'*épistemologie*, ou science de la véritable connaissance. Dans l'ordre idéal ou de perfection, l'ontologie l'emporte sur l'épistemologie ; mais dans l'ordre réel et généalogique, celle-ci précède, parce qu'il n'est pas possible de résoudre le problème ontologique, sans avoir d'abord résolu le problème de la connaissance.

Ces préliminaires établis, Ferrier, employant, à l'exemple de Spinoza, la méthode mathématique, étudie et résout ces problèmes à l'aide d'une série de propositions enchaînées les unes aux autres.

La conclusion du problème épistemologique peut, d'après le philosophe anglais, se résumer dans les termes suivants : Le moi ou l'esprit est connu par nous comme l'élément général et permanent de toute connaissance humaine ; la matière est connue comme l'élément particulier et contingent, sinon de toutes, au moins de quelques-unes de nos connaissances. En d'autres termes : nous nous connaissons nous-mêmes, comme la partie nécessaire, immuable et universelle de toutes nos connaissances, tandis que nous connaissons la matière et ses divers aspects comme une portion de l'élément mobile, particulier et contingent de nos connaissances. Le moi, la subs-

tance spirituelle, l'esprit, ne peut être perçu par les sens, mais par la pensée ; à son tour cette pensée ne peut s'exercer que sur un objet distinct, sur la matière, sur quelque chose qui appartient au non-moi, à l'Univers ; le moi connaissant est comme le genre ; la matière ou l'objet qui détermine la connaissance est la différence.

La solution du problème ontologique se résume dans les deux propositions suivantes :

1° Les seules existences véritables, réelles et indépendantes, sont les esprits, en tant qu'ils contiennent la synthèse du sujet et de l'objet, c'est-à-dire, en tant que connaissant.

2° Toutes ces existences, bien que réelles, indépendantes et absolues dans leur genre, sont cependant contingentes ; il n'y en a qu'une de nécessaire et d'absolue dans le sens propre du mot : cette existence est « un esprit suprême, infini, éternel, en synthèse avec l'ensemble des choses ». Ces derniers mots semblent indiquer que l'esprit infini, le Dieu que reconnaît Ferrier, court le risque de se confondre avec le monde, avec le Dieu du panthéisme.

B) *Lewes*. — Plus connu et plus digne de l'être comme historien de la Philosophie, que comme métaphysicien, Lewes, cependant, dans quelques-uns de ses écrits, et particulièrement dans ses *Problèmes de la vie et de l'esprit*, expose des théories qui ont rapport à la métaphysique. D'autre part, sa psychologie qui n'est exempte ni de tendances positivistes, ni de tendances associa-

tionnistes, offre un côté métaphysique. En effet, le philosophe anglais, après avoir distingué entre la perception et la conception, en affirmant que la première est la formation d'idées particulières sur un objet particulier par le moyen de la synthèse, et comme une collection de sensations se rapportant à l'objet, tandis qu'au contraire, la conception qui constitue la connaissance est la formation de symboles qui expriment les idées générales, à peu près comme les lettres dans l'algèbre sont symboles et non représentations de la quantité ; après avoir exposé le *processus* des phénomènes psychologiques dans un sens positivo-matérialiste, arrive aux conclusions suivantes psychologico-métaphysiques :

a) La conscience est le résultat de l'ensemble des conditions organiques de l'homme, elle est l'organisme arrivé à un certain degré d'évolution.

b) Les caractères d'unité et de simplicité que le sens intime attribue au moi conscient, sont l'expression synthétique des *processus*, à la fois physiologiques et psychologiques, qui s'accomplissent dans l'homme, mais ils ne prouvent pas l'existence d'un principe substantiellement distinct du corps.

c) Le moi n'est pas une *cause* des phénomènes qui s'accomplissent dans la conscience ; il est le produit, ou, pour mieux dire, la somme de ces phénomènes conçus *in abstracto*.

Entrant sur le terrain de la métaphysique, comme le conçoit Lewes, nous devons faire remarquer qu'il distingue, dans la connaissance

humaine, trois degrés ou trois sphères qui sont: *a*) la sphère *positive*; *b*) la sphère *métaphysique*; *c*) la sphère *métempirique*. Les faits singuliers et leurs généralisations immédiates répondent à la première, et constituent la science positive. Les inductions et les hypothèses qui, partant des faits et de leurs généralisations immédiates, arrivent à des généralisations supérieures et plus abstraites, correspondent à la seconde sphère, et constituent la métaphysique. Si l'esprit, sans tenir compte des faits positifs et des généralisations soit immédiates, soit médiates, se livre à des hypothèses imaginaires et arbitraires sur des êtres ou des causes qui n'appartiennent pas à l'ordre positif et métaphysique, il en résulte la métempirique, c'est-à-dire un effort vain pour connaître *l'inconnaissable*.

Cette doctrine suffit à prouver que nous n'avons pas été injustes, en plaçant Lewes parmi les principaux représentants du positivisme de Comte en Angleterre. La métaphysique, dans le sens propre du mot, ce que l'on a toujours entendu et ce qu'on entend par là, pour Lewes, comme pour Comte, est en définitive un ensemble d'hypothèses gratuites et ce que Lewes appelle métaphysique n'est en réalité qu'un degré supérieur de la science positive.

Ainsi, ne nous étonnons pas que les conclusions, auxquelles Lewes est conduit par sa prétendue métaphysique, soient identiques à celles du positivisme matérialiste. La force, pour le phi-

losophe anglais, est la matière en tant qu'elle modifie la sensibilité. La matière n'est que l'ensemble des qualités sensibles : ce que nous appelons âme ou esprit, loin d'être une substance ou une cause réelle, n'est qu'une collection d'états de conscience.

C) *Clifford*. — Clifford est bien plutôt un psychologue et un moraliste qu'un métaphysicien. Sur le premier terrain, il suit généralement les idées et la méthode d'Herbert Spencer pour qui il professe une grande admiration. Mais dans l'ordre métaphysique, lorsque l'examen de certains problèmes psychologiques et moraux conduit l'esprit humain aux frontières des deux sciences, tandis que Spencer s'arrête et n'ose pas pousser plus avant, proclamant l'incognoscibilité des choses en elles-mêmes et de leurs premiers principes, Clifford entre sur le terrain abandonné par son maître, et établit ces trois propositions, qui résument la partie métaphysique de ses *Lectures et Essais*.

1° Comme, dans l'analyse des corps, il faut arriver à des molécules primitives, ainsi, dans la conscience, — qui n'est qu'un composé de sensations, — faut-il arriver à des sensations primitives, élémentaires, qui existent par elles-mêmes, comme des êtres indépendants et absolus, comme une chose en soi. Ainsi l'Univers doit-il être conçu comme le résultat d'éléments psychiques, dans lesquels prend racine la véritable réalité objective. L'Univers, l'Être, la Chose en soi, est l'*Es-*

prit-matière, c'est-à-dire une substance dotée de propriétés physiques et psychiques, mais les secondes sont primitives et essentielles.

2° Dieu et sa Providence sont des mots qui ne signifient rien ; ce sont des illusions de l'imagination qui s'évanouissent à mesure que l'humanité connaît la réalité. Si on devait appeler quelque chose Dieu, ce serait l'Homme même, ou, pour mieux dire, l'Humanité suprême, manifestation de l'Être dans son *processus* évolutif.

3° La morale est le résultat et comme l'expression du moi social, qui, à son tour, résulte des conditions subjectives des individus, et de la nature du milieu où ils vivent. Dieu n'est donc pas l'auteur ou le fondement de la morale, et il n'y a pas de distinction essentielle entre le bien et le mal.

Clifford, comme presque tous les philosophes anglais qui ont écrit après Darwin, accorde une grande importance à la sélection naturelle dans la question psychologique et dans la question morale. En métaphysique, le système de Clifford est le pur matérialisme ; les différences sont plutôt nominales que réelles. Pour le matérialisme vulgaire, la substance qui constitue l'Être, la réalité de l'Univers, c'est la *matière-force*, le mouvement ; les phénomènes physiques précèdent les phénomènes psychiques et intellectuels, et constituent leur fond réel ; pour Clifford, la substance qui constitue l'Univers ou l'Être, est la même que pour le matérialisme ; il la baptise seulement

d'un autre nom ; il l'appelle *esprit-matière*, et il accorde la priorité aux phénomènes psychiques.

§ LV. — LE DARWINISME.

Le mouvement philosophique accompli en Angleterre, dans la seconde moitié de notre siècle, est étroitement lié avec le darwinisme. Force donc nous est d'en parler ici, bien que le darwinisme soit plutôt du ressort d'une histoire des sciences naturelles et physiques, que de celui d'une histoire de la Philosophie. Aussi bien, cet exposé sommaire de la doctrine de Darwin se trouve amplement justifié par les rapports de ce système avec l'anthropologie.

Comme la plupart des théories modernes, le darwinisme a eu des précurseurs, et M. de Quatrefages a pu écrire un livre sur les *Précurseurs de Darwin*. Dans sa *Philosophie zoologique*, qui vit le jour dans les premières années de ce siècle, Lamark essaya d'expliquer l'origine, les différences et la génération des espèces animales au moyen du transformisme, c'est-à-dire, par l'hypothèse d'une évolution progressive et ascendante, depuis les animaux les plus imparfaits jusqu'aux plus parfaits, depuis les organismes les plus simples jusqu'aux plus complexes. *L'adaptation* au milieu, c'est-à-dire l'effort naturel pour se mettre en harmonie avec les conditions qui entourent le vivant ; l'*hérédité*, c'est-à-dire la transmission héréditaire

des propriétés acquises, et l'*habitude* résultant de l'exercice ou de l'inertie des organes et des fonctions correspondantes, telles sont, d'après Lamark, les causes principales qui produisent la transformation d'une espèce en une autre.

Un demi-siècle après (1859), Charles Darwin publiait son fameux livre sur l'*Origine des espèces*, dans lequel il développait et complétait l'idée de Lamark, en formulant une théorie, sinon plus solide, du moins plus scientifique par l'abondance des faits et des observations, et plus compréhensive par l'étendue des applications. Cette théorie, appelée darwinisme, du nom de son auteur, pourrait être appelée théorie de la sélection, car celle-ci y joue un rôle capital.

La transition de l'hypothèse de Lamark à la théorie de Darwin ne s'accomplit pas brusquement; plusieurs naturalistes dont les travaux s'inspirent de l'idée transformiste y contribuèrent. Sans parler d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, de Bory Saint-Vincent, de Naudin et de quelques autres naturalistes français, il faut citer Oken et sa *Philosophie de la nature;* Carus, auteur *du Système de la morphologie animale;* le travail de Schaafhausen sur la *Fixité et la transmutation des espèces*. En Angleterre même, Darwin eut des précurseurs et des contemporains, comme Powell et Wallace, et parmi les premiers on peut compter l'aïeul de Darwin, Erasme Darwin, qui, à la fin du siècle dernier, publia sous le titre de *Zoonomie*, un livre où apparaissent déjà quel-

ques-unes des idées adoptées plus tard par son petit-fils. Malthus mérite aussi une place parmi les précurseurs et les inspirateurs de Darwin, à cause de sa doctrine sur la loi qui préside au développement de la population, doctrine qui est un élément important de la théorie darwinienne. Voici à quoi l'on peut réduire cette théorie :

L'expérience et l'observation apprennent que le nombre des germes et des individus capables d'être produits dans une espèce, ou, si l'on veut, par les individus d'une espèce, est très supérieur au nombre des individus qui, de fait, reçoivent et conservent la vie. Un très grand nombre d'individus de chaque espèce succombe donc, et ils succombent parce qu'ils sont contraints à lutter dès leur naissance même contre mille obstacles qui se rencontrent sur leur chemin, contre mille circonstances extérieures, contre mille influences dangereuses, de température, de climat, etc., et, surtout, contre d'autres organismes, soit d'espèces différentes, soit de la même espèce, qui, ou les poursuivent pour les dévorer, ou leur disputent la nourriture et les moyens de subsistance. En vertu de cette *lutte pour l'existence*, de cette concurrence vitale, les individus les plus forts et les plus robustes sont les seuls qui conservent la vie et qui l'augmentent, tandis que les plus faibles, les inférieurs, succombent ; il résulte de là que la conservation, le progrès et la perfection de l'espèce s'accomplissent par une *sélection naturelle* et spontanée de la nature même.

Cette sélection naturelle, bien qu'elle soit la cause principale, n'est cependant pas la cause unique de la transformation d'une espèce en une autre, mais elle a comme auxiliaires et comme facteurs secondaires, l'adaptation, ou la faculté des animaux à s'*adapter* au milieu ambiant et aux autres conditions extérieures ; l'*hérédité* ou la faculté de transmettre par génération les qualités et les perfections personnelles ; la *sélection sexuelle*, la *corrélation de croissance*, la *fixité* des caractères ou *caractérisation* permanente, et quelques autres lois moins importantes. Toutes les causes agissant de concert avec la sélection naturelle et la lutte pour l'existence, accumulant successivement et dans certains individus d'une espèce des qualités spéciales, des perfections similaires, des variations partielles de certains membres et de certaines formes organiques, arrivent à constituer de nouvelles espèces et de nouveaux genres d'animaux.

Ainsi, les manifestations multiples et différentes de la vie, du moins dans sa phase zoologique, les espèces, les genres, les familles, comme les variétés et les races, sont le résultat et l'expression d'une série lente et successive de perfections insensibles et comme infinitésimales, qui s'accumulent et se développent pendant des milliers d'années, de telle sorte que toute l'échelle zoologique, avec ses espèces, ses genres et ses familles, avec toutes ses différences, est le produit et l'effet d'un ou de plusieurs *protoplasmes* primi-

tifs, d'une cellule primordiale qui se développe et se transforme en toute sorte d'animaux, en vertu de la sélection naturelle favorisée et aidée par la concurrence vitale, l'hérédité, l'adaptation, la sélection sexuelle, etc.

Telle est la théorie exposée par Darwin dans son premier ouvrage ; il ne repousse pas la création pour expliquer la première origine de la vie, et il ne se hasarde pas à appliquer son hypothèse à l'origine de l'homme. Seulement, dix ans plus tard, et lorsque son disciple Hæckel, plus hardi et plus logique que le maître, eut proclamé que l'homme était une transformation du singe, le naturaliste anglais sortit de la réserve qu'il avait jusqu'alors gardée sur ce point, et il publia son *Origine de l'homme*, et peu après, sa *Descendance de l'homme et la sélection sexuelle.*

L'objet de ces livres est de prouver que l'ancêtre de l'homme est le singe, et que ce que nous appelons l'espèce humaine est une évolution spontanée et naturelle de l'espèce simiesque, une transformation du singe anthropoïde, accomplie par la loi de la sélection naturelle et des autres facteurs, comme les reptiles et les oiseaux représentent des transformations graduelles des insectes, des mollusques et des poissons.

Ce ne sont pas seulement la substance de l'homme, ses forces physiques et ses propriétés organiques qui doivent leur origine au singe ; c'est encore tout ce qui constitue l'ordre moral, intellectuel et même religieux. D'après Darwin,

l'interprétation des songes, les hallucinations de l'imagination, et d'autres phénomènes analogues inspirèrent à l'homme l'idée des esprits et lui servirent comme de prémisse pour l'idée de Dieu et pour se persuader de son existence. La loi morale, cette loi qui implique la distinction essentielle entre le vice et la vertu, entre le bien et le mal, est une simple transformation des instincts sociaux des bêtes, accomplie par la sélection naturelle, sélection inconsciente, à laquelle doivent aussi leur origine les sentiments et les devoirs moraux, qui ; en définitive, ne sont pas autre chose que certains instincts des animaux formés et perfectionnés, grâce à la sélection naturelle et au concours des autres facteurs que nous avons indiqués.

Le fondement sur lequel s'appuie Darwin pour établir la descendance simiesque en ce qui concerne l'homme, est la *variabilité* de celui-ci dans sa conformation corporelle et dans ses facultés mentales, variabilité héréditairement transmissible. « Pour savoir si l'homme est un descendant modifié de quelque forme préexistante, il est nécessaire de vérifier avant tout s'il varie, pour peu que ce soit, dans sa conformation corporelle et dans ses facultés mentales ; et s'il en est ainsi, si ces variations se transmettent à ses descendants d'après les lois qui prévalent dans les animaux inférieurs ».

C'est dire que, pour pouvoir affirmer absolument, et pour établir scientifiquement que

l'homme procède du singe, il suffit de constater dans celui-là quelques variations transmissibles à ses descendants, sans qu'il soit nécessaire de vérifier si ces variations et leur transmissibilité sont renfermées dans certaines limites ; si elles sont de telle nature qu'elles peuvent constituer des espèces nouvelles, ou seulement des races et des variétés. Est-il besoin de faire remarquer qu'il y a là un véritable sophisme, sophisme que, sous différentes formes, en retrouve perpétuellement au fond de la théorie darwiniste.

Aussi conçoit-on que l'auteur, s'appuyant sur ces variations transmissibles qu'on observe et qu'on a toujours observées dans l'homme, et corroborant ce phénomène par des *probabilités* et des *imaginations*, nous explique la génération simiesque de l'homme de la manière suivante : « En remontant aussi haut que possible dans la généalogie du règne des vertébrés, nous trouvons que les premiers nés de ce règne ont appartenu *probablement* à un groupe d'animaux marins, semblables aux larves des ascidiens aujourd'hui connus. Ces animaux produisirent *probablement* un groupe de poissons d'une organisation aussi inférieure que celle de l'amphioxus ; ce groupe dut produire les ganoïdes, poissons qui sont certainement peu inférieurs aux amphibies..... Dans les mammifères, on *imagine* facilement un des degrés qui conduisirent les monotrèmes anciens aux marsupiaux, et ceux-ci aux premiers aïeux des mammifères placentoïdes. On arrive ainsi aux lému-

rides, qui se trouvent séparés des simiens par un petit intervalle. Les simiens se partagèrent alors en deux grands troncs, en singes du nouveau-monde, et en singes du monde ancien : de ces derniers, mais à une époque très éloignée, est descendu l'homme, merveille et gloire de l'univers ».

Comme il arrive généralement dans les conceptions systématiques, surtout quand il s'agit de systèmes établis sur des hypothèses gratuites et d'après des données incomplètes, les partisans du darwinisme ne sont pas d'accord sur l'un de ses points capitaux, c'est-à-dire sur l'origine et sur la base même de l'évolution transformiste. Quelques-uns d'entre eux tiennent pour la descendance *monogénique ;* d'autres au contraire défendent la génération *polygénique*, et les *séries parallèles* dans l'origine et dans le *processus* de la *vie*. Celui-ci cherche l'origine de la vie dans un *protoplasme* innommé ; celui-là dans la *monère*, cet autre dans l'*eozoon canadense*, sans parler de ceux qui ont recours aux *bathybius*, ou aux *cristallisations organiques*, qui, comme l'assure madame Royer, dans les premiers temps du monde, flottaient à la surface des océans immenses.

§ LVI. — CRITIQUE.

On le voit, la théorie de Darwin a une parenté étroite avec le matérialisme et l'athéisme ; il tend

vers eux de tout son poids, il se confond même avec eux. On n'a aucun droit à rejeter la thèse athéo-matérialiste, quand on affirme que l'idée de Dieu doit son origine à je ne sais quelle conception des esprits, aux illusions de l'imagination, aux songes, etc.; quand on regarde les sentiments religieux et les devoirs moraux comme des transformations des instincts des bêtes, et quand, dans l'homme de la science et de la sainteté, de la raison et de la liberté, on ne découvre plus qu'un singe perfectionné.

D'un autre côté, l'histoire, d'accord avec la logique, se charge de mettre en évidence ce point, en nous montrant la plupart des partisans du darwinisme, marchant d'un pas décidé dans les voies du matérialisme.

Même en faisant abstraction de ces déductions logiques, et considérée en elle-même, la théorie de Darwin manque de solidité, malgré l'appareil scientifique avec lequel elle se présente. Sa base est une hypothèse gratuite, attendu qu'elle commence par affirmer l'existence d'un protoplasme que personne n'a vu et qu'on introduit tout d'un coup sur la scène. A coup sûr, si tout le règne zoologique procède de ce protoplasme, qu'on l'appelle cellule, monère, peu importe, il n'y a aucune raison pour ne pas lui attribuer aussi l'origine du règne végétal. Après tout, la différence entre certains végétaux et les premières manifestations zoologiques, n'est pas plus grande que celle qui existe entre la cellule et l'homme.

Non moins gratuite est l'hypothèse de la sélection naturelle comme cause efficiente et suffisante de la production des espèces ; car si la sélection suppose le germe vital primitif, loin qu'elle le produise, il n'y a aucune raison pour supposer qu'elle peut produire à elle seule les espèces, entre lesquelles il y a des différences essentielles si profondes et si radicales ; il paraît aussi impossible de tirer un homme d'un mollusque que de former un triangle avec des points.

Véra dit très bien à ce propos : « Si à un géomètre qui me demanderait l'explication du triangle, je répondais : la formation du triangle s'accomplit par la sélection naturelle et de la façon suivante : le point, en vertu de la sélection naturelle, se change en ligne, la ligne en angle, et finalement, les angles, poussés à s'unir par la sélection naturelle, se changent en triangle ; que penserait-il d'une telle explication ? Il admirerait à coup sûr avec quelle facilité la sélection naturelle explique les choses ; mais, se rappelant sa science et ses démonstrations, il me répondrait sans doute : Il me semble que cette sélection naturelle, qui explique si facilement les choses, en réalité n'explique rien. Ce que vous devez m'expliquer avant tout, c'est comment et pourquoi existe le point, ensuite comment et pourquoi existe la ligne, c'est-à-dire, en vertu de quelle nécessité intrinsèque le point se change en ligne, non en poisson et en éléphant. Quand vous me dites que le point se change en ligne, vous pourriez me dire également qu'il se

change en éléphant. Pour dire que le point se change en éléphant, il y a autant de raison que pour dire avec les transformistes que le mollusque se change en homme; car, à coup sûr, il est aussi facile de découvrir des analogies entre le point et l'éléphant qu'entre le mollusque et l'homme ».

La vérité est que, si l'on pénètre au fond des choses, on voit que si la sélection naturelle, aidée par la force héréditaire, par l'adaptation, par la sélection sexuelle, peut produire des *variétés*, des qualités et des perfections plus ou moins importantes dans les individus d'une espèce, jamais on ne pourra démontrer que, lorsque commence à exister une espèce nouvelle, le type spécifique, élément interne et essentiel, ne commence pas à opérer en même temps; jamais on ne démontrera que la sélection est *suffisante* par elle-même pour produire une espèce nouvelle, et qu'un autre élément interne, principe spécifique, quoique latent, n'intervient pas activement.

Les fondements sur lesquels s'appuie Darwin sont trop souvent des inductions incomplètes, des analyses insuffisantes, des généralisations précipitées et illégitimes. D'après l'embryogénie, dit le darwinisme, la forme de l'homme est identique à celle du chien pendant une certaine période de la vie embryonnaire, ce qui prouve l'identité radicale des deux espèces et la possibilité de leur transformation. Et cependant, la bonne logique nous mène à une conclusion contraire; car, si nonobs-

tant l'identité de la forme et des conditions extérieures, de l'embryon A sort un chien et de l'embryon B un homme, il faudra bien attribuer cette diversité de résultat et de génération à quelque virtualité *sui generis*, à quelque énergie interne et latente dans chacun des embryons.

La paléontologie non plus ne vient pas à l'appui des conclusions de Darwin; au contraire, elle met plus d'une fois en relief tout ce qu'il y a de précipité et d'insuffisant dans ses généralisations et dans ses inductions; on sait, en effet, que les vestiges zoologiques que nous offrent les couches terrestres ne répondent point aux exigences de la transformation des espèces, s'accomplissant dans la forme que demande la théorie de Darwin.

Si l'on y prend garde, on verra que l'origine en même temps que le vice radical de la théorie de Darwin, consiste à identifier l'ordre cosmologique, ou, pour mieux dire, l'ordre ontologique des êtres avec leur ordre génétique, à considérer la relation ontologique des espèces animales comme étant une relation et une condition génétique des mêmes espèces. Tous les philosophes anciens, depuis Platon jusqu'à saint Thomas, avaient reconnu et affirmé qu'il existe comme une certaine parenté idéale entre les êtres; que ceux-ci forment une sorte d'échelle ontologique, à partir de la matière informe, jusqu'aux intelligences les plus sublimes; que cette affinité idéale et cette gradation ontologique se manifestent principalement dans le monde des végétaux et

des animaux. Saint Thomas reconnaît que cette échelle des êtres représente des gradations très petites et comme infinitésimales, suivant l'axiome : *supremum infimi attingit infimum supremi.* La Philosophie chrétienne enseignait tout cela; mais elle ne disait point que l'ordre ontologique des choses est l'effet de la génération des mêmes choses. Darwin, au contraire, suppose que l'échelle ontologique coïncide avec l'échelle généalogique, et il change les relations logiques et l'affinité idéale en relations de génération et en affinité génétique ou évolutive.

Particulièrement en ce qui concerne l'homme, la théorie de Darwin, comme le matérialisme, se heurte à la difficulté insurmontable de combler l'abîme qui existe entre la cellulle primitive et l'espèce humaine; car, comme le reconnaît Du Bois-Reymond lui-même, il n'y a pas de pont qui puisse conduire de cette masse matérielle informe au domaine de l'intelligence. Max Müller a dit avec raison que la théorie de Darwin est sujette à de très graves objections dans son principe et dans sa fin; c'est-à-dire, quant au *protoplasme*, à l'organisme primitif que l'on suppose gratuitement comme la base même du système, et quant à l'application de la sélection naturelle à l'origine de l'homme. Darwin lui-même paraît avoir pressenti la grande difficulté qu'il y a à expliquer certaines propriétés et certains caractères de l'homme par la sélection naturelle ; ainsi, après avoir employé de nombreuses pages à

expliquer la transformation simio-humaine, en ce qui concerne le corps, les mouvements, l'organisme, certains phénomènes sensibles, intellectuels et sociaux, il passe rapidement sur la personnalité, la conscience, le langage et la faculté d'abstraction.

En résumé : dans l'état actuel de la science, la doctrine de Darwin est bien plus une conception *a priori* qu'une théorie expérimentale ; elle est une hypothèse remplie d'assertions gratuites, et d'où l'induction véritable est généralement absente. « Dans les animaux et dans l'homme, dit le naturaliste anglais, nous voyons que, sous l'influence de causes connues ou inconnues, naturelles ou artificielles, se produisent certaines modifications et améliorations, qui se transmettent par la génération à d'autres individus : donc tous les genres et toutes les espèces du règne animal, y compris l'homme, ont été formés de cette manière ». C'est là, à coup sûr, une conséquence illégitime, une conclusion *per saltum*, et qu'aucune logique n'autorise. Ce qui suit de ces prémisses, suivant les lois de la logique, soit inductive, soit déductive, c'est que les espèces animales et l'homme sont susceptibles de modifications plus ou moins importantes, qui constituent des variétés et des races différentes, dans certaines limites, dans la sphère du type spécifique. Pour que cette conclusion *per saltum* eût quelque valeur, il faudrait prouver par des faits incontestables que l'espèce A s'est tranformée en l'espèce B, réellement et essen-

tiellement distincte de l'espèce A, et il faudrait indiquer toute la série des transformations a, b, c, d, par lesquelles s'est accompli le phénomène.

Loin d'agir ainsi, Darwin et ses disciples, adoptant *a priori* cette prémisse et cette conclusion illégitime, nous offrent comme probants des faits et des phénomènes qui, à première vue, paraissent déposer en leur faveur, et ils taisent ceux qui seraient contre eux. Où sont, par exemple, ces variétés intermédiaires, ces types de transition d'une espèce à une autre, et spécialement du singe à l'homme qui, de l'aveu de Darwin lui-même, ont dû exister en *nombre énorme* dans les siècles précédents, et qui, cependant, n'apparaissent nulle part, d'une manière claire et complète.

En dépit de ses promesses de s'en tenir scrupuleusement à l'induction et à la méthode expérimentale, le darwinisme laisse partout éclater son caractère aprioristique et hypothétique, à commencer par l'existence de ce prototype ou protoplasme primitif dont nous parle Darwin, prototype dont il *suppose* l'existence, mais qu'il ne se met nullement en peine d'expliquer, encore moins de démontrer. De là vient que toute la théorie darwinienne est viciée dans son origine même et est réduite à une hypothèse gratuite, attendu qu'elle est fondée sur ce germe primordial de tout ce qui vit dans la nature, *espèce de mystère inexpliqué et inexplicable*, dit Quatrefages. Remarquons en passant, qu'à ce point de vue, Lamark est supérieur à Darwin ; tandis que celui-ci s'en tient ar-

bitrairement à son prototype, sans le rapporter à aucune cause supérieure et distincte de la nature ; le naturaliste français, en parlant du *protorganisme* et des lois naturelles qui président à son développement, considère ces lois comme l'*expression de la volonté suprême qui les a établies*, et il a soin, en même temps, de marquer la distinction réelle qui existe entre la nature et son suprême auteur.

Il est superflu de faire remarquer que le darwinisme renferme des doctrines et des tendances essentiellement antichrétiennes, mais il sera bon de se rappeler que l'incompatibilité dogmatique du darwinisme avec la révélation, se rapporte, comme nous l'avons dit dans la *Philosophie élémentaire*, au darwinisme expliqué dans le sens matérialiste et athée de Vogt, de Büchner, de Hœckel, de Clémence Royer, etc., et à ses applications à l'origine de l'homme.

En effet, si on laisse de côté ces sortes de développements et d'applications ; si on se borne à l'évolution des espèces végétales et animales, qui est le caractère distinctif du darwinisme de Darwin ; si de ce darwinisme on exclut son application à l'homme, application que la science ne justifie en aucune manière, et si on fait les réserves voulues sur la création du monde et sur l'âme raisonnable, on peut s'accorder avec le dogme catholique.

Ce qui, dans le darwinisme, est en opposition avec les dogmes chrétiens, ce ne sont pas les

faits et les phénomènes véritablement observés et certains ; ce n'est pas non plus l'hypothèse transformiste, dans ce qu'elle a de conforme avec les faits et avec l'observation scientifique. Ce qui dans le darwinisme est opposé au dogme chrétien, ce sont ses applications athéo-matérialistes ; ce sont les conclusions téméraires et réellement anti-scientifiques que quelques-uns en ont déduites contre les lois générales de la logique et contre les lois spéciales de l'induction, tantôt tirant des conséquences qui ne sont pas contenues dans les prémisses, tantôt présentant comme des *faits* acquis à la science, de pures conjectures plus ou moins arbitraires.

N'oublions pas qu'ici, comme en beaucoup d'autres questions, la raison et la foi nous conseillent d'éviter les extrêmes et les exagérations dans un sens ou dans un autre. Nous ne devons pas nous laisser séduire par la vantardise de la science humaine ou par ce qui se présente sous ce nom, sans examiner ses titres ; mais nous ne devons pas non plus nier ses droits légitimes, ni rétrécir ses horizons, sous prétexte d'interprétations bibliques et d'idées religieuses qui sont loin d'avoir le caractère dogmatique.

Neque falsæ philosophiæ loquacitate seducamur, disait déjà saint Augustin au v[e] siècle, *neque falsæ religionis superstitione terreamur*. Et saint Thomas écrivait au XIII[e] siècle : *Cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, nulli expositioni aliquis ita præcise inhæreat, ut si*

certa ratione constiterit, hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat. Le même saint Docteur ajoute autre part que, sans porter dommage à la foi, l'Écriture Sainte peut être interprétée en divers sens, et cela sans que son autorité soit amoindrie, parce que l'Esprit-Saint a déposé dans cette parole divine une puissance et une fécondité qui l'élèvent au-dessus de toutes les pensées et de toutes les interprétations des hommes. *Quia majori veritate eam Spiritus Sanctus fæcundavit quam aliquis homo adinvenire possit* [1].

§ LVII. — MOUVEMENT DARWINISTE.

« La théorie de la descendance est l'unique ressource laissée à l'homme que ne satisfait pas la croyance en des miracles, ni l'hypothèse de la révélation ». Ces paroles d'Oscar Schmidt, l'un des plus fervents partisans du darwinisme, nous ré-

1. Comme on le voit d'après cette critique magistrale, si juste et si mesurée, le transformisme pèche contre les trois règles logiques, auxquelles doit satisfaire toute hypothèse scientifique. Elle pèche par le *fond de ses éléments*, en renfermant des contradictions notoires, comme lorsqu'elle fait sortir le vivant du non-vivant, la pensée de la vie purement sensible; elle pèche par *défaut* en n'embrassant pas tous les faits à expliquer, comme lorsque, pour expliquer les effets les plus gigantesques et les plus merveilleux, elle ne fait appel qu'à un petit nombre de causes, d'une efficacité très restreinte; elle pèche enfin par *excès* en se compliquant d'éléments inutiles (G. P.).

vèlent l'une des causes qui ont le plus influé sur la marche progressive de l'évolutionnisme. Les hommes du naturalisme, de l'incrédulité et du rationalisme sous toutes ses formes, ont été attirés vers un système qui implique la négation de la révélation biblique, qui tend à la suppression du surnaturel et du divin, et dont la dernière évolution logique est la thèse matérialiste dans toute sa crudité. De là la marche parallèle du courant darwiniste et du courant matérialiste, à tel point qu'il est parfois difficile de savoir quel est précisément celui des deux systèmes qui prédomine dans l'esprit de leurs partisans respectifs.

Comme il arrive généralement en semblable cas, une double tendance ne tarda pas à se faire jour dans le darwinisme. Tandis que quelques-uns de ses partisans, plus francs et plus logiques, poussaient jusqu'au bout les applications de la théorie de Darwin, d'autres s'efforçaient d'atténuer ces applications, et maintenaient parfois certaines réserves premières du fondateur.

Hæckel est le représentant le plus caractérisé de la première tendance du darwinisme radical; avec lui, il faut citer Burmeister, Jæger, madame Royer, Cotta et quelques autres.

Les partisans de la seconde tendance du darwinisme modéré peuvent se partager en deux classes. Certains, sans se prononcer ouvertement sur l'ensemble de la théorie de Darwin, ou la passant même sous silence, font des applications plus ou moins complètes de l'une ou de l'autre de ses

hypothèses, et spécialement de ses idées de sélection naturelle et d'évolution qu'ils appliquent à des sciences déterminées. A cette classe appartiennent *Bückle*, à cause de son *Histoire de la civilisation d'Angleterre*, où apparaissent à la fois les idées de Comte et de Darwin; *Draper*, dans son *Histoire du développement intellectuel de l'Europe; Bagheot*, auteur des *Lois scientifiques du développement des nations dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité.*

Dans les sciences anthropologiques et philologiques se fait aussi jour l'idée darwiniste; elle est appliquée en ce qui concerne l'anthropologie avec certaines restrictions et plus ou moins fidèlement par Lyell, Lubbock, Tylor, etc. ; en philologie certaines idées darwinistes sont adoptées par Scheicher, Curtius, Steinthal, Geiger.

La seconde classe des darwinistes, que nous pourrions appeler éclectiques, est formée par ceux qui acceptent la théorie de Darwin dans l'ordre zoologique mais en y introduisant des modifications plus ou moins importantes. Parmi eux se rangent Wagner, Nœgeli, Wigand, Kœlliker, et surtout Strauss, dont le livre *L'ancienne et nouvelle Foi*, présente une sorte d'essai de conciliation entre le darwinisme et le principe panthéiste. A cette classe appartiennent aussi Wallace, Mivart, Braun, Baer, et d'autres qui prétendent concilier le darwinisme avec leurs idées politico-religieuses.

Au contraire, Vischner, Zæller et quelques autres, sans appartenir à proprement parler au darwinisme radical, prétendent appliquer les idées de Darwin à la religion et aux études théologiques.

Comme on le voit, le darwinisme, soutenu par le positivisme et par le matérialisme, envahit toutes les sphères de la science, qu'il prétend soumettre à la méthode expérimentale, alors que dans la pratique il y manque très souvent.

On peut dire que sous ce rapport le darwinisme et le matérialisme se ressemblent. En effet, si le premier accueille plus d'une fois des généralisations hâtives et des hypothèses gratuites, il en arrive de même pour le second, soit lorsqu'il procède comme doctrine indépendante, soit lorsqu'il se présente comme une dérivation de l'idée darwiniste.

Le matérialisme, comme le darwinisme, s'appuie habituellement sur des généralisations illogiques et prématurées, sur des inductions incomplètes et précipitées. Le télescope, nous dit-il par la bouche de Büchner, ne rencontre pas de limites à l'étendue; chaque jour, il découvre de nouveaux espaces; donc le monde est infini en étendue et en grandeur, conclusion évidemment illégitime, attendu que l'indéfini et l'infini ne sont pas une même chose, et que le télescope ne peut servir de mesure pour un espace infini.

Si du terrain mécanique, nous nous transportons sur le terrain psychologique, nous remar-

querons dans le matérialisme les mêmes défauts de logique. La pensée, dit-il, n'est qu'un mouvement déterminé de la masse cérébrale ; l'expérience en effet démontre que le mouvement peut se transformer en chaleur, et réciproquement, et il ne prend pas garde que la distance qui sépare la pensée de toute force mécanique, quelle qu'elle soit, est sans comparaison avec celle qui sépare le mouvement de la chaleur et des autres forces physiques ou chimiques. Aussi Strauss, malgré ses idées essentiellement darwinistes, Du Bois-Reymond, et quelques autres matérialistes et darwinistes des plus sérieux, reconnaissent franchement le défaut de logique dans lequel on tombe, quand on prétend expliquer certains phénomènes psychologiques par la transformation du mouvement, ou quand, grâce à un sophisme vulgaire, on change en corrélation de causalité la corrélation de concomitance, en identifiant avec les actes intellectuels les modifications du cerveau qui les précèdent ou les accompagnent. « Comment », demande Strauss, « la vie peut-elle jaillir d'une cause étrangère à la vie ? La raison et la conscience personnelle et libre, comment peuvent-elles naître de ce qui est sans raison »?

Et Du Bois-Reymond a écrit ce qui suit : « Le mouvement ne peut produire que le mouvement ou rentrer à l'état d'énergie potentielle. L'énergie potentielle à son tour ne peut rien, hormis produire du mouvement, maintenir l'équilibre, exercer pression ou traction... Ainsi donc les phé-

nomènes intellectuels, qui se déroulent dans le cerveau, à côté et en dehors des changements matériels qui s'y opèrent, manquent, pour notre entendement, de raison suffisante. Ces phénomènes restent en dehors de la loi de causalité... Il est et sera toujours impossible d'expliquer les phénomènes intellectuels d'un ordre supérieur à l'aide de la mécanique des atomes cérébraux supposée connue ».

§ LVIII. — HÆCKEL.

En parlant de la Philosophie et des philosophes d'Allemagne pendant le siècle actuel, nous avons omis les noms et les idées des partisans du matérialisme, parce que nous devions nous en occuper lorsque nous traiterions des rapports du matérialisme avec le positivisme, qui rentre dans le cadre de l'histoire de la Philosophie française au XIX[e] siècle. Il en est de même de plusieurs darwinistes allemands, mentionnés plus haut. Parmi eux, Hæckel occupe un rang à part, et avec lui on peut citer quelques autres darwinistes avancés, qui, bien qu'ils appartiennent à l'Allemagne par leur naissance, appartiennent à l'Angleterre par la direction de leurs idées essentiellement darwinistes. A ce point de vue, nous croyons nécessaire de consacrer quelques lignes à l'exposition de la doctrine de Hæckel, parce qu'elle est l'expression de l'une des phases principales de la conception de Darwin.

Hæckel représente le darwinisme radical. L'auteur de la *Morphologie générale* (1866), de l'*Histoire naturelle de la création* (1868), et de l'*Anthropogénie* (1874) marche à la tête de ce que nous pourrions appeler la gauche darwiniste. A ses côtés et sous sa bannière, sont venus se ranger Zœllner, Schleiiden, Jæger, Cotta, Burmeister, Lœwenthal, et surtout Büchner, qui, dans ses *Six leçons sur la théorie darwiniste*, passe avec armes et bagages dans le camp de Darwin, et démontre ainsi, par son exemple, l'identité réelle et substantielle qui existe entre le matérialisme et le darwinisme pleinement logique.

Hæckel est incontestablement le chef de ce que nous avons appelé la gauche darwiniste, car, à notre sens, l'auteur de l'*Anthropogénie* est le plus radical, le plus logique et aussi peut-être le plus savant des partisans de la théorie darwiniste.

L'hypothèse d'un acte créateur pour expliquer l'origine de la vie dans l'échelle zoologique, hypothèse implicitement conservée par Darwin, est considérée par Hæckel comme une limitation arbitraire et illogique dans la série des causes. Hæckel affirme que le même protoplasme sert de point de départ pour la formation des espèces dans le règne végétal et dans le règne animal. Il y a plus : il admet comme très probable l'existence d'un règne intermédiaire entre le règne végétal et le règne zoologique, qu'il appelle règne des *protistes*.

En tout cas, l'origine générale et commune de

ces trois règnes, c'est-à-dire, de la vie et de ses manifestations à tous les degrés, est la *monère primordiale*, petite masse de matière albumineuse et résultat spontané de certaines combinaisons chimiques. Cette masse en renferme une autre, plus petite appelée *nucleus*, produite par la condensation de la première, laquelle, croissant et se multipliant par segmentation, donne naissance aux formes primitives les plus rudimentaires des plantes et des animaux, formes qui, en vertu de la sélection naturelle avec ses facteurs arbitraires, produisent et constituent les espèces, les genres et les familles qui composent les deux règnes, à la suite d'une série quasi infinie d'années et de siècles.

« La matière », écrit l'auteur de la *Morphologie des organismes*, « et la quantité de force qui en est inséparable, sont illimitées dans le temps et dans l'espace ; elles sont éternelles et infinies ». De là vient, ajoute-t-il dans son *Anthropogénie,* que « l'histoire du monde n'est qu'un *processus* physico-chimique, et qu'à son tour, l'âme est la somme des phénomènes des mouvements moléculaires ».

Il faut savoir, en effet, qu'ici, se contredisant comme en beaucoup d'autres points, et entraîné par l'influence qu'exercent sur lui les idées et l'autorité de Gœthe qu'il se plaît à citer et à suivre, le philosophe d'Iéna, au milieu de son matérialisme, nous parle d'âme et d'esprit comme pourrait le faire un partisan de l'idéalisme : « Conformément à ce que dit Gœthe », écrit-il, « la matière

ne peut exister ou agir sans l'esprit, ni l'esprit sans la matière ».

Mais Hæckel abandonne bientôt ces velléités semi-idéalistes, pour se livrer de nouveau au matérialisme. Il cherche l'origine et les causes efficientes de la vie dans les propriétés physico-chimiques du carbone, et dans les composés carbonatés albuminoïdes, et il résume sa thèse biologique dans les termes suivants : « C'est un grand triomphe pour la biologie moderne d'avoir réduit le miracle des phénomènes vitaux à des éléments matériels, et d'avoir démontré que les propriétés physiques et chimiques, infiniment variées et complexes des corps albuminoïdes, sont les causes essentielles des phénomènes organiques et vitaux ».

Hæckel et ses adeptes proclament explicitement qu'entre les singes inférieurs et les singes supérieurs, la différence est plus grande que celle qui sépare ces derniers de l'homme, et ils ne cessent de diriger des attaques passionnées contre les croyances religieuses et morales de l'humanité, contre l'immortalité de l'âme et la vie future, contre la liberté de l'homme et la personnalité divine.

L'échelle généalogique de l'homme, d'après Hæckel, comprend vingt-deux degrés. Le premier est la *monère primordiale*, c'est-à-dire, une petite masse de *protoplasma*, sans *nucleus*, celui-ci constituant un degré de plus d'évolution. Cette monère, ce grumeau albumineux sans *nucleus* apparent, dont, avec le temps, doit naître l'homme, est une

combinaison spontanée de carbone, d'oxygène, d'hydrogène et d'azote ; ce qui signifie, qu'en définitive, les atomes ou éléments de la matière sont les vrais ancêtres de l'homme. Le vingt-et-unième degré de cette échelle généalogique est représenté par l'*homme-singe*, espèce intermédiaire entre les singes anthropoïdes aujourd'hui existants et l'homme raisonnable. Ces hommes-singes dont la race a aujourd'hui complètement disparu se distinguaient seulement de l'homme en ce qu'ils ne possédaient point la faculté et les organes du langage articulé, ni le degré d'intelligence correspondant à cette faculté. Hæckel pense, en outre, que l'espèce humaine ne procède pas d'un seul couple d'hommes-singes, mais que l'on doit admettre des descendances distinctes pour les différentes races humaines qui peuplent aujourd'hui la terre.

En terminant son hypothèse généalogique de l'homme, Hæckel est pris d'enthousiasme pour la théorie de l'évolution, qui, d'après lui, représente une nouvelle période de *haute culture intellectuelle*. Non content de cela, il ajoute que « la disposition de l'esprit à adopter cette théorie de l'évolution, et la tendance de la Philosophie monistique (simienne) qui en est la conséquence, constituent le *criterium* le plus sûr du degré de développement intellectuel que possède un homme ». C'est délivrer un brevet de science à quiconque admet la théorie de l'évolution, tandis que celui qui est assez osé pour la repousser, est tenu pour ignorant et stupide.

N'oublions pas non plus que, dans la théorie de l'évolution, d'après Hæckel, l'être humain, l'homme, loin d'être *une* substance ou essence vivante, *une* personne, *un* individu, doit être conçu comme une espèce de ruche dans laquelle les cellules jouent le rôle des abeilles. Il faut croire sur la parole de l'auteur de l'*Anthropogénie*, « que notre corps n'est pas une parfaite unité vivante, comme l'homme se plaisait à le croire dans la naïveté de ses premières idées, mais une communauté sociale très complexe, une colonie, un état composé de plusieurs unités vivantes, de plusieurs cellules indépendantes les unes des autres ».

Le préjugé rationaliste et antichrétien domine à un tel point chez l'auteur de la *Morphologie*, qu'après avoir reconnu l'insuffisance réelle et scientifique du darwinisme, il fait consister son mérite principal précisément dans ce qu'il a d'insuffisant, dans l'exclusion de toute intervention de Dieu, c'est-à-dire dans une doctrine que ni les faits ni l'expérience n'ont démontrée et ne démontreront jamais, parce que les faits et l'expérience seront toujours impuissants à démontrer que le monde et la matière ne doivent pas leur existence et leur origine à un Être infini et tout-puissant: *Le darwinisme est insuffisant, mais, ce qui, néanmoins, doit le faire approuver, c'est qu'il permet d'exclure toute intervention de Dieu: c'est là son immense mérite.*

§ LIX. — L'ÉCOLE PSYCHOLOGIQUE.

James Mill et son fils Stuart Mill, Bain, Lewes et Herbert Spencer, sont les principaux représentants de l'école psychologique dans l'Angleterre contemporaine. En parlant de Lewes, comme métaphysicien, nous avons fait allusion à ses idées psychologiques, et en ce qui touche Spencer, l'importance et l'originalité de ses travaux exigent que nous lui consacrions une étude particulière.

Le mouvement provoqué par la Philosophie positive de Comte se fit grandement sentir en Angleterre; parmi les principaux représentants, citons Stuart Mill et Bain; mais Stuart Mill et Bain, bien qu'ils appartiennent à l'école positive sous le rapport de la méthode, et en tant qu'ils admettent implicitement ses conclusions fondamentales, comme celles qui ont trait aux trois états de la connaissance, aux soi-disant hypothèses métaphysiques, à l'incognoscibilité du transcendant et des causes premières, etc., se séparent de Comte sur quelques autres points, et principalement en psychologie et dans la classification des sciences.

Ainsi, la doctrine des cinq auteurs que nous avons cités, sans cesser d'être positiviste dans sa méthode, dans son esprit, et partiellement dans ses conclusions, constitue cependant une école psychologique spéciale.

Les idées, les tendances, et les conclusions les plus importantes qui caractérisent cette école,

peuvent se résumer ainsi qu'il suit : La psychologie a pour objet les faits ou phénomènes de la conscience, considérés en eux-mêmes et dans leurs conditions, dans leurs lois et dans leurs causes immédiates. Les procédés synthétiques et analytiques sont également nécessaires pour rechercher et connaître cet objet, c'est-à-dire les faits de conscience, mais sans aller plus loin que les phénomènes, et par conséquent, en se résignant à ignorer si ce qu'on appelle être ou esprit existe ou non, et quelle en est la nature. Placée sur ce terrain, la psychologie incline à nier l'existence de deux substances distinctes dans l'homme, parce que, comme dit Bain, ces deux réalités ne sont plus d'accord avec les résultats acquis par la science. « La substance unique », ajoute-t-il, « avec deux ordres de propriétés, deux faces : une unité à deux faces, semble plutôt satisfaire à toutes les exigences de la question ».

Par conscience on entend l'ensemble des manifestations psychologiques : considérée en elle-même, dans sa réalité objective, elle n'est pas autre chose qu'un courant continu et complexe de sensations, d'idées, d'instincts, de devoirs, de volitions, de sentiments, etc. La perception de la différence est celle qui donne naissance à la conscience ; celle-ci commence à exister dans l'homme, lorsqu'il a la perception de quelque différence.

Parmi tous les phénomènes de conscience, la sensation est absolument primitive et irréductible ;

il est, par conséquent, celui duquel procèdent et à qui l'on ramène en une certaine façon les autres phénomènes de conscience. Outre les sensations qui correspondent aux cinq sens extérieurs, il y en a deux autres classes, qui sont : *a*) les sensations *organiques* qui servent à percevoir l'état des organes intérieurs, comme la faim, la soif ; et *b*) les sensations *musculaires* qui servent à percevoir les efforts des muscles et leur degré de tension. Ces dernières sont les premières dans l'ordre chronologique, et elles ne manquent pas d'importance dans l'ordre de la connaissance, car elles nous donnent la notion expérimentale du monde extérieur, par le moyen de la sensation de résistance.

Le phénomène psychologique que nous appelons connaissance est un phénomène complexe, qui renferme, outre les sensations, les idées et l'association des unes et des autres. Les idées sont des espèces de copies ou images des sensations, d'où il suit que leur apparition, leur nature et leur marche sont en rapport avec l'apparition, la nature et la marche des sensations.

Cette relation entre les idées et les sensations est comme la base éloignée et primitive de l'association des phénomènes psychologiques dans la conscience.

Mais cette association peut se réaliser, soit entre des faits psychologiques de la même espèce, comme entre sensations et sensations, entre idées et idées ; soit entre des phénomènes psycholo-

giques de nature différente, comme entre sensations et idées, entre idées et sentiments, entre sensations et volitions, etc.

La ressemblance et la contiguité, auxquelles quelques-uns ajoutent la simultanéité, sont les bases principales et comme les phénomènes générateurs de la loi d'association. Cette loi est pour le monde psychologique ce qu'est la loi d'attraction pour le monde physique ; elle préside au développement de la formation et de l'ordre des phénomènes psychologiques, comme la loi d'attraction préside aux manifestations du monde physique.

La sensation, fait primitif et irréductible, et l'association, loi universelle, donnent naissance à ce que nous appelons facultés humaines, mémoire, imagination, entendement, volonté, etc., et à leurs diverses fonctions. Ainsi, par exemple, la mémoire et l'imagination sont l'effet et comme l'expression de la force inhérente aux faits psychologiques, et principalement aux sensations, et qui laisse son empreinte dans le cerveau et dans le système nerveux. La spontanéité au moyen de laquelle les impressions et les sensations se transforment en phénomènes psychologiques que nous appelons idées, sentiments, volitions, désirs, raisonnements, etc., a sa raison dans l'organisme, et principalement dans le système nerveux. Quelques-uns des phénomènes psychologiques se transmettent des pères aux fils par la génération.

La causalité n'est pas autre chose que la suc-

cession constante de deux ou plusieurs phénomènes, dont nous appelons le premier *cause*, et le second *effet*. La force active et réelle que nous concevons, comme produisant l'effet, n'est pas autre chose qu'une imagination sans fondement réel.

Les actes qu'on appelle volontaires et libres sont soumis à la loi de la causalité : on peut cependant les dire volontaires, en tant qu'ils procèdent du moi, c'est-à-dire, de l'ensemble des états de conscience, qui précèdent et déterminent la volition.

Telle est, en résumé, la doctrine qui caractérise l'école psychologique contemporaine d'Angleterre, sans parler de quelques opinions accidentellement différentes, touchant des questions déterminées. Ainsi, par exemple, tandis que quelques-uns divisent les sensations en sept classes, ou groupes, James Mill en admet huit, et Bain seulement six. Au surplus, il est inutile de faire remarquer qu'une semblable psychologie, qu'on la considère, soit dans ses conclusions affirmatives, soit dans ses conclusions négatives, tend de tout son poids vers le positivisme matérialiste. Seulement le matérialisme de cette école n'est point le matérialisme ordinaire, brutal, de Büchner ; c'est un matérialisme *prudent et modéré*, comme dit Lange, en parlant de Bain. Nous avons déjà vu que ce dernier, et on peut dire la même chose de ses collègues, considère l'âme comme une simple manifestation du corps. Pour peu qu'on pénètre au fond des choses, on voit clai-

rement qu'en réalité, la psychologie anglaise contemporaine n'est qu'une portion, ou, pour parler plus rigoureusement, une prolongation de la physiologie.

§ LX. — HERBERT SPENCER.

Herbert Spencer est un des écrivains les plus féconds et les plus originaux de l'Angleterre contemporaine ; il est aussi le représentant le plus complet, nous pourrions dire, le plus philosophique de l'école psychologique dont nous venons de parler. En dépit de ses protestations, Spencer relève du positivisme, non seulement à cause de sa méthode, mais aussi à cause de ses tendances et de ses conclusions.

Il est certain que ce philosophe se sépare de Comte en des points d'une certaine importance, comme sont, entre autres, la valeur objective et l'importance scientifique de l'idée de cause, la classification des sciences et l'idéal des sociétés humaines, mais il est incontestable aussi que le philosophe anglais affirme que nos connaissances sont toutes relatives ; que l'on doit repousser toute explication transcendante des phénomènes sensibles ; qu'entre la religion et la science il ne peut y avoir rien de commun ; que le divin et l'absolu sont hors de la portée de la science et de ses méthodes, et qu'ils constituent un monde inaccessible à la raison humaine ; que l'évolution

sociale est soumise à des lois aussi nécessaires que l'évolution organique; que la croyance en l'immortalité est une marque et un effet de l'ignorance primitive, de l'état théologico-métaphysique qui représente une phase imparfaite du développement intellectuel; on le voit, toutes ces affirmations sont essentiellement positivistes et en parfaite harmonie avec la doctrine de Comte.

Le point central du système de Spencer, c'est *la loi de l'évolution*, du progrès, qui implique une transition insensible, *infinitésimale*, pour ainsi parler, du simple et de l'homogène au composé et à l'hétérogène. Spencer simplifie et généralise en même temps cette loi, l'appliquant à toutes les sphères de l'être et de la connaissance, au monde inorganique et au monde organique, à l'individu et à l'espèce, à la vie et à l'histoire, à la société, au gouvernement, à l'industrie, au commerce, à l'art et à toutes les manifestations de la nature et de la pensée. A côté de cette loi fondamentale et comme applications, Spencer développe la loi de l'association des idées et de la corrélation ou équivalence des forces. Cette dernière le mène jusqu'aux frontières du matérialisme, lorsqu'il affirme que la ligne de démarcation entre la vie intellectuelle et la vie corporelle est arbitraire, et que, dans l'évolution de la vie, à travers les plantes, les animaux et les hommes, il est impossible de marquer le moment où commence l'intelligence,

et lorsqu'il avance que « toute ligne de démarcation qu'on tire entre elles, est arbitraire ». La vie mentale et psychique a sa raison dans la vie organique ; elle en est comme une efflorescence, et entre la fonction la plus humble de la vie organique et la fonction la plus élevée de la vie mentale, il y a seulement une différence de degrés : cette affirmation coïncide parfaitement avec la doctrine de Comte.

Si, sous ce rapport, l'auteur des *Principes de psychologie* n'est pas très éloigné du matérialisme, il s'en rapproche aussi, lorsqu'il donne à entendre que l'idée intellectuelle n'est pas autre chose qu'une fonction de sensations semblables, et cela après avoir affirmé que la sensation n'est que le résultat de chocs nerveux.

Conformément à ces idées, Spencer enseigne que ce que dans les écoles on appelle vulgairement vérités nécessaires, vérités axiomatiques et universelles, doivent leur origine à la transmission héréditaire ; ce sont les effets de l'association de certaines idées, de certains états de conscience, répétée et enracinée dans l'esprit des ancêtres, et qui est héréditairement transmise aux successeurs.

Il en va de même pour la morale : « Les expériences d'utilité, organisées et consolidées à travers toutes les générations passées de la race humaine, ont produit des modifications nerveuses correspondantes, qui, par transmission et accumulation continues, sont devenues chez nous certaines facultés d'intuition morale ».

Comme nous l'avons dit, l'*évolution* constitue le point capital de la Philosophie de Spencer, que l'on pourrait appeler, à juste titre, le philosophe de l'évolution. L'évolution, en effet, constitue le principe, le milieu et la fin de son système, et tous ses écrits n'en sont que des commentaires et des applications. Le philosophe anglais commence par marquer trois grandes phases de cette loi générale, ce sont : *a*) *l'évolution inorganique* qui se rapporte à la génération et au développement des astres et de la terre ; *b*) *l'évolution organique*, qui comprend les phénomènes, les manifestations et le développement de la vie considérée dans les individus (biologie et psychologie) ou organismes particuliers ; et *c*) *l'évolution supra-organique* comprenant les phénomènes qui entraînent la coopération de plusieurs individus. La *sociologie* est la science qui étudie et qui explique cette dernière évolution ; c'est aussi la science qui fixe particulièrement l'attention de Spencer. L'étude et l'analyse des phénomènes et des organismes sociaux par Spencer dans ses *Principes de sociologie*, est ce qui a été écrit de plus remarquable au point de vue positiviste.

Dans l'évolution supra-organique sociale, Spencer signale deux espèces d'éléments et de facteurs : les uns extrinsèques, les autres intrinsèques. A la première catégorie appartiennent le climat, la fertilité plus ou moins grande du sol, la configuration géographique du pays, la qualité de ses

productions, etc. Parmi les facteurs intrinsèques de l'évolution sociale, l'auteur signale les caractères physiologiques et moraux des individus, leur complexion, leur sensibilité plus ou moins vive, les degrés et la condition de leur intelligence. L'action de ces facteurs primitifs et fondamentaux de l'évolution sociale est accrue et modifiée aussi en des sens différents par une autre série de facteurs que nous pourrions appeler secondaires, comme sont, entre autres, l'industrie et le travail, qui peuvent modifier la condition du climat, par les défrichements, la culture, l'introduction de nouvelles plantes et de nouvelles races d'animaux, par le dessèchement des marécages, etc. ; par la densité de la population, l'action administrative, l'accumulation des richesses, le progrès des arts et des sciences, la perfection du langage, les pratiques religieuses, la sévérité des mœurs, et par d'autres facteurs analogues qui résultent de l'action réciproque des facteurs primitifs, et de l'influence des sociétés les unes sur les autres.

La théorie théologique de Spencer est une théorie essentiellement négative. Spencer ne nie pas l'existence de Dieu, comme font d'autres positivistes ; il accorde même à l'homme une espèce de conception vague, confuse, et indéfinie de l'Être suprême. Mais cet être, l'Absolu, Dieu enfin, est parfaitement inaccessible à la raison humaine ; il est l'*Inconnaissable*, parce que la raison ne peut sortir de la sphère du relatif, et

Dieu ou n'existe pas, ou est l'Absolu. De là résulte la séparation complète et même l'incompatibilité entre la religion et la science, attendu que l'objet de la première est l'Absolu, c'est-à-dire l'Inconnaissable, tandis que l'objet exclusif et unique de la seconde est le relatif.

Bien que placé sur la pente positiviste par sa méthode, par ses aspirations et par ses tendances, par ses idées et par ses conclusions, Spencer tend à la généralisation, et il emploie les procédés synthétiques et rationnels plus largement que les autres représentants de ce système ; à ce point de vue, on peut dire que Spencer est le métaphysicien du positivisme [1].

§ LXI. — LA PHILOSOPHIE EN ITALIE.

A côté, et en face du mouvement philosophico-chrétien dont nous parlerons plus loin, il s'est produit en Italie, en dehors de l'orbite catholique,

1. Sans aucun doute, il y a dans les travaux de Spencer une foule d'aperçus ingénieux et d'observations finement conduites. Bien des analogies entre la genèse des images et la genèse des idées ont été nettement précisées. Bien des conditions matérielles, qui accompagnent, au moins la plupart du temps, la formation de certaines idées, ont été déterminées. Mais ces qualités incontestables d'observation et d'analyse qui brillent dans le détail ne rachètent pas la pauvreté du fond et le vice fondamental qui en fausse toute la démonstration. En ce qui touche la morale de Spencer, on lira avec fruit l'écrit substantiel de M. l'abbé Élie Blanc : les *Nouvelles bases de la morale*, d'après M. H. Spencer, *Exposition et réfutation*, petit in-8°, 1881. Lyon. chez Vitte et Perrussel (G. P.).

un mouvement philosophique, qui a revêtu différentes formes. Cependant, on peut ramener à trois les différentes écoles : ce sont : l'école *critico-positiviste*, l'école *hégélienne*, et l'école *spiritualiste*. Professant toutes des théories très diverses sur le terrain philosophique, elles sont toutes d'accord pour rejeter l'autorité doctrinale de l'Église, et pour nier soit implicitement, soit explicitement, la thèse fondamentale du catholicisme.

L'école critico-positiviste italienne, comme ses congénères des autres nations, condamne la métaphysique, elle nie ou elle met en doute la valeur de la raison pure et la légitimité de ses conclusions, elle prêche la nécessité de s'en tenir exclusivement à la méthode expérimentale, et elle couronne sa pensée en niant jusqu'à la possibilité de connaître les substances et les causes, et en enfermant la recherche scientifique dans la sphère du monde phénoménique et subjectif. Dans l'ordre religieux et politique, elle repousse généralement tout élément traditionnel, toute harmonie entre la raison et la foi, toute religion positive ; et il arrive souvent aux partisans de cette école, de poursuivre une société nouvelle, une science nouvelle, une politique nouvelle, une humanité nouvelle.

Voici les auteurs qui, avec une franchise plus ou moins grande, avec plus ou moins de fidélité, professent ces idées, les combinant avec les idées critico-sceptiques de Kant, particulièrement avec celles qui ont trait aux antinomies de la raison pure.

a) Joseph *Ferrari*, pendant la première étape de sa vie scientifique, ou, au moins, quand il écrivait son *Essai sur le principe et sur les limites de la Philosophie de l'histoire*, se rapprochait des idées de Rosmini, mais dans la *Philosophie de la Révolution*, et dans ses *Leçons sur les écrivains politiques de l'Italie*, apparaît un changement complet. Dans l'un et dans l'autre ouvrage, Ferrari expose et défend l'essence, la loi suprême et les applications de la Révolution, dans l'ordre philosophique comme dans l'ordre politique et religieux. Il y a peu de livres aussi révolutionnaires dans le fond et dans la forme que la *Philosophie de la Révolution*, de Ferrari.

Pour Ferrari, la loi de la contradiction ou de l'opposition est la loi nécessaire et véritablement universelle, qui s'étend à toutes les choses. Les contradictions et les antinomies règnent, non seulement sur le terrain de la raison pure où les plaçait Kant, mais sur le terrain de la logique, sur le terrain de la nature, sur le terrain de l'histoire, sur le terrain de la science, et sur le terrain des actions. L'âme et sa spiritualité, la vie future, l'existence et les attributs de Dieu, les vérités nécessaires, sont des mots qui ne signifient rien pour la raison et pour la science : celles-ci sont impuissantes même à connaître la nature physique, ses propriétés et ses lois, considérées dans leur être ou comme noumènes. Il n'y a pas d'autre réalité ni d'autre vérité, pour l'homme, que les phénomènes produits par le mouvement continuel, et qui sont

sujets à la loi éternelle de l'opposition. En d'autres termes : l'unique science positive et réelle pour l'homme consiste dans la perception expérimentale des phénomènes internes et extérieurs, sujets à des transformations continuelles.

b) Ausonio *Franchi*, qui a pris ce nom depuis son apostasie, est l'un de ceux qui ont le plus contribué à la propagande de l'idée démocratico-socialiste, et en philosophie, il appartient à l'école que nous avons appelée critico-positiviste. Dieu, l'âme, la vie future, avec tous les objets transcendants, spirituels et divins, sont privés de réalité objective. Les phénomènes seuls constituent l'objet de la science, et il n'y a pas d'autre réalité objective que la nature et l'humanité, soumises l'une et l'autre à la loi du progrès continu, à la loi de l'évolution.

Telle est, en résumé, la pensée de Franchi, qui, comme celle de Ferrari, nous paraît mériter la qualification de critico-positiviste bien plus que celle de *sceptique*, qu'ont coutume de lui donner quelques historiens de la Philosophie. Il est évident en effet, que, dans le système de ces deux auteurs, à côté de l'élément sceptique, ou, pour mieux dire, critique, dérivé de Kant, existe et domine l'élément positiviste avec ses affirmations expérimentales et scientifiques, avec ses négations métaphysiques et théologiques [1].

1. Il y a un peu plus d'un an qu'Ausonio Franchi, Christophe *Bonavino*, a réjoui le cœur de l'Église en revenant pleinement et sincère-

c) *Mazzarella* discute de nouveau, dans sa *Critique de la science*, quelques-uns des problèmes kantiens, spécialement celui qui a trait à la possibilité de la science. A ce point de vue, et à cause de certaines affinités de méthode et de tendances critico-positivistes, Mazzarella appartient à l'école de Ferrari et de Franchi, mais il se sépare d'eux dans la question religieuse : Mazzarella rejette le catholicisme, mais il reconnaît la nécessité du christianisme, et il considère la religion comme le complément de la science, non comme son antagoniste.

d) *Ardigo*, que nous avons déjà cité en parlant du mouvement positiviste, et dont les idées et les ouvrages sont suffisamment connus ; *Villari*, qui écrivit des *Essais d'histoire, de critique et de politique*, où il suit, — bien qu'en faisant certaines réserves, — la méthode et les idées positivistes ; *Tommassi*, professeur de médecine et auteur d'*Institutions physiologiques* ; *Lambruschini* qui écrivit sur la *Philosophie positive examinée d'après les principes de la pédagogie*, appartiennent aussi aux différentes nuances de l'école critico-positiviste.

e) Les traditions de cette école ont été continuées, nous pourrions dire exagérées, en ce qui touche l'élément critique ou sceptique, dans ces dernières années, par *Trezza* qui, dans ses *Con-*

ment à la foi qu'il avait eu le malheur d'abandonner, et en s'efforçant de réparer généreusement le mal qu'il avait fait par ses exemples et par ses écrits (G. P.).

fessions d'un sceptique (1878), non seulement rejette l'existence de Dieu, de la vie future et de tout le transcendant, comme choses illusoires et inconnaissables, mais qui doute aussi d'un grand nombre de phénomènes et de lois que la science donne comme connus. « Les lois de l'univers », dit-il, « sont sceptiques, en ce qu'elles sont l'effet d'immenses expériences mécaniques dans le temps et dans l'espace ».

f) *Siciliani*, professeur de sociologie à l'Université de Bologne, mérite également de figurer dans cette école; dans sa *Restauration de la Philosophie positive en Italie*, sa pensée, il est vrai, paraît flotter indécise, ou, pour mieux dire, il s'efforce de se maintenir entre le criticisme sceptique et le dogmatisme métaphysique, mais dans ses écrits postérieurs, et principalement dans les *Prolégomènes à la psychogénie moderne*, Siciliani se rapproche de plus en plus du positivisme, et l'on peut dire que ses conclusions et ses tendances philosophiques coïncident avec les conclusions et les tendances d'Herbert Spencer.

Nous omettons ici les noms d'Herzen et de Mantegazza, parce qu'ils appartiennent à l'école matérialiste, et nous avons suffisamment indiqué à l'occasion ce qu'il y avait de particulier dans leurs idées.

---

§ LXII. — L'ÉCOLE SPIRITUALISTE.

L'école spiritualiste, ou, si l'on veut, idéaliste, opposée à l'école critico-positiviste, compte des partisans justement renommés parmi lesquels *Mamiani* tient le premier rang, dans la sphère du rationalisme. Nous disons à dessein : dans la sphère du rationalisme, car il s'agit d'un philosophe qui se meut évidemment en dehors des idées, des aspirations, des intérêts, de la doctrine et de la discipline de l'Église catholique. C'est là ce qui résulte de la plus grande partie de ses ouvrages, spécialement de celui qui porte pour titre : *La Renaissance catholique*, et qu'on pourrait appeler aussi bien : *Destruction du catholicisme*, étant données ses idées sur le pouvoir temporel du Pape, sur les rapports entre l'Église et l'État, sur le caractère purement naturaliste qu'il attribue à ce dernier, sur les changements dans la discipline et dans la hiérarchie ecclésiastique, sur les corporations religieuses, enfin, pour le dire d'un mot, sur la transformation radicale de l'Église en une espèce de succursale de ce qu'on appelle la civilisation moderne.

Dans l'ordre philosophique, la conception de Mamiani est une espèce de conception éclectique, dont les éléments principaux sont le spiritualisme cartésien et l'idéalisme de Gioberti, modifiés par quelques points de vue originaux, et par certaines idées empruntées à Leibnitz et à Rosmini.

Il admet avec Gioberti l'intuition de l'absolu et aussi l'identité entre l'idéal et le réel, mais avec certaines réserves ; il nie entre autres choses que l'intuition de l'absolu implique l'intuition de l'acte créateur.

L'auteur des *Confessions d'un métaphysicien* admet le progrès indéfini, et comme application de cette doctrine, il suppose : *a*) que l'individu humain, après l'existence terrestre, continuera à se développer dans d'autres mondes et dans d'autres existences ; *b*) que la création est continuelle et permanente dans le temps et dans l'espace, et qu'elle produit sans cesse de nouveaux mondes et de nouvelles créatures.

On sait que la pensée philosophique de Mamiani est passée par des évolutions successives, depuis l'empirisme semi-sensualiste, jusqu'au spiritualisme idéaliste et presque ontologique. A la première phase répond son premier écrit : *Du renouvellement de l'ancienne Philosophie de l'Italie*; aux phases intermédiaires répondent son *Discours sur l'ontologie et sur la méthode*, et aussi ses *Dialogues sur la science première*. La dernière évolution, avec l'histoire et la critique des précédents, se trouve dans les *Confessions d'un métaphysicien*, publiées en 1865.

Dans le *Compendium et la synthèse de la propre Philosophie, ou les nouveaux prolégomènes pour toute méthaphysique présente ou future*, ouvrage postérieur aux *Confessions*, Mamiani combat avec ardeur et persévérance les

théories positivistes, matérialistes et darwinistes, et le fond de sa métaphysique est un idéalisme platonicien, mais accentué dans le sens ontologiste. Dans ce dernier écrit, Mamiani enseigne formellement que Dieu, l'Être premier, absolu, et le plus réel de tous, comme disaient les scolastiques, fait le fond de toute pensée spéculative, et est perçu par une intuition immédiate.

A côté de Mamiani mérite de figurer Louis *Ferri*, à cause du fond relativement spiritualiste et idéaliste de sa doctrine. Mais, à la différence de Mamiani, l'auteur de la *Psychologie de Pierre Pomponazzi* est un philosophe franchement rationaliste sur le terrain religieux et chrétien, et sur le terrain philosophique il tend à une synthèse métaphysico-scientifique, essayant de combiner la méthode expérimentale, les procédés critiques et les conclusions positivistes avec la méthode rationnelle, les procédés idéalistes et les conclusions de la métaphysique.

Bonatelli, Cantoni, Bertinaria, Paoli, et quelques autres, appartiennent également à l'école spiritualiste, mais ils sont généralement moins idéalistes que Mamiani, et quelques-uns d'entre eux ne cherchent pas à dissimuler leurs affections positivistes et leurs tendances critiques.

§ LXIII. — L'ÉCOLE HÉGÉLIENNE.

L'hégélianisme compte en Italie de nombreux et distingués représentants. Naples est le centre et comme le foyer d'action et de propagande des idées hégéliennes, qui ont un organe en quelque sorte officiel dans le *Journal napolitain de Philosophie, des lettres, des sciences morales et politiques*, dirigé par François Fiorentino.

Spaventa et Vera marchent à la tête de l'hégélianisme italien. Le premier est un hégélien pur-sang ; il s'est imposé la tâche d'éclaircir et de défendre le système hégélien ; il met particulièrement en lumière l'importance scientifique de la triade dialectique exprimée dans les concepts : L'*Être*, le *Non-Être* et le *Devenir*.

Dans son *Introduction au cours de Philosophie*, résumé de ses leçons à l'Université de Naples, *Spaventa* nous apprend que l'Idée est l'unique objet de la Philosophie, que la fonction propre de celle-ci est de dépouiller le monde et les êtres finis de toute limitation, pour arriver à les considérer *comme des parties de la pensée divine, ou comme des moments de l'infinité de Dieu*. Le professeur napolitain ajoute que « Dieu n'est pas le véritable Dieu, ni comme Être abstrait, ni comme Nature, ni comme Esprit, ni comme aucun de ces absolus pris isolément, mais seulement comme leur unité dernière, comme le terme

de l'évolution de l'Idée dans la conscience et par la conscience de l'homme ».

Le nom de *Vera* est inséparable de celui de Hegel, dont il propage les écrits et les idées, non seulement en Italie, mais encore dans tous les pays. L'auteur de l'*Introduction à la Philosophie de Hegel* ne se borne pas à traduire et à commenter les ouvrages du philosophe allemand, mais il développe, éclaircit, interprète ses idées, et l'on peut dire avec Rosenkranz, qu'entre les mains de Vera, la pensée hégélienne acquiert une précision et une clarté qui leur manquent dans le fondateur. Parfois, sans doute, il modifie quelques idées de Hegel, sous prétexte de les rendre plus claires, mais en général il est fidèle à la pensée du maître, il rejette les interprétations et les transformations introduites par certains dans le système, particulièrement celle de Trendelenburg, qui prétend substituer à la triade fondamentale de Hegel, la triade de l'*Être*, de la *Pensée* et du *Mouvement*.

Après avoir fait de la propagande hégélienne en divers pays, après avoir enseigné l'hégélianisme dans quelques Universités d'Italie, Vera monta dans la chaire d'histoire de la Philosophie de l'Université de Naples, foyer et centre principal, comme nous l'avons dit, du mouvement hégélien dans la péninsule italique.

A ce mouvement se rattachent Stanislas Gatti, Sanctis, de Meis, la marquise Florenzi. Cette admiratrice de Hegel, et qui est comme la Clémence

Royer de l'hégélianisme italien, a publié différents livres, où elle expose et défend les théories de Hegel, comme on le voit dans ses *Philosophèmes de cosmologie et d'ontologie*, et dans son *Essai sur la Philosophie de l'esprit*. Dans un opuscule sur l'*Immortalité de l'âme*, la marquise hégélienne prétend l'établir en divinisant l'homme, ou, pour mieux dire, en faisant de l'homme un Dieu, et en combattant le théisme chrétien, choses qui sont en parfaite harmonie avec le système hégélien.

Dans un sens plus ou moins hégélien ont écrit et écrivent les frères *Delzio* (Irénée et Florian), *Settembrini*, auteur de *Leçons sur la littérature italienne*, où il attaque avec acharnement le catholicisme, et *Fiorentino* qui mérite de figurer parmi les plus chauds défenseurs de la doctrine hégélienne, soit à cause de ses travaux dans le *Journal de Naples*, soit par ses études critiques sur Pomponazzi, et par son *Essai sur la Philosophie grecque*, ouvrages inspirés l'un et l'autre par les idées de Hegel sur la Philosophie de l'histoire.

§ LXIV. — LA PHILOSOPHIE ITALIENNE DANS SES RAPPORTS AVEC L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

Le mouvement philosophique en Italie pendant le XIXe siècle présente un phénomène qui le distingue du mouvement philosophique des

autres nations. Telle est la discussion du problème qui a trait aux relations entre l'État et l'Église, problème dont l'examen attira l'attention des principaux philosophes italiens, et qui donna naissance à des théories, à des projets de réformes politico-chrétiennes, qui ont grandement influé sur les vicissitudes, les révolutions et l'état actuel de l'Italie.

Déjà vers la fin du siècle dernier et au commencement de notre siècle, Gioia et Romagnosi commencèrent ce mouvement réformiste, *libéral*, et *sécularisateur* de l'Église, en défendant la *désamortisation* des biens ecclésiastiques, la liberté des cultes, l'abolition des immunités et des privilèges de l'Église, etc.

Ces idées de Gioia et de Romagnosi, reflet des théories révolutionnaires jetées en Italie par les soldats de la République et de Napoléon, n'auraient pas pris racine dans le sol italien, et n'auraient pas produit les monstrueuses violàtions de la justice et du droit dont nous avons été les témoins, si elles n'avaient pas été développées et propagées sur une large échelle par des philosophes de renom, parmi lesquels se distinguent Rosmini et Gioberti.

L'esprit révolutionnaire et réformiste, qui soufflait sur la péninsule italique en 1848, et dans les années suivantes, s'empara de l'intelligence et du cœur profondément chrétien de Rosmini, et lui dicta d'abord les *Cinq plaies de l'Église*, ensuite, la *Constitution d'après la justice sociale.* L'objet

que s'est proposé l'auteur dans ces deux écrits, est de découvrir et de signaler les maux qui, de nos jours, affligent et affaiblissent l'Église, et de proposer les remèdes propres à les guérir.

Parmi les causes principales du malaise dont souffre l'Église et de la corruption de la société chrétienne, Rosmini signale *a*) le manque de communication spirituelle entre le clergé et le peuple à cause de l'emploi du latin dans la liturgie et dans les sacrements ; *b*) le manque d'union et de communication entre les évêques, faute de la célébration des conciles ; *c*) le manque d'instruction et de science dans le clergé inférieur ; *d*) la nomination des évêques par le pouvoir civil ; *e*) le manque d'indépendance sacerdotale, à cause de la dotation du gouvernement.

Comme remède général à ces maux, l'auteur des *Cinq plaies* propose le retour à l'esprit et aux pratiques de la primitive Église; mais il insiste principalement sur la nécessité d'employer la langue vulgaire dans les prières et dans la liturgie, afin d'établir une communication facile et permanente d'idées et de sentiments entre le prêtre et le peuple, et sans laquelle celui-ci ne peut adorer Dieu en esprit et en vérité. Une autre réforme sur laquelle insiste Rosmini, et qu'il tient pour très importante, c'est la nomination des évêques par le peuple et par le clergé, sous réserve de la confirmation par le souverain Pontife.

Dans la *Constitution suivant la justice sociale*,

les articles qui ont trait aux droits de l'Église et à ses rapports avec l'État, reflètent les théories que nous venons d'exposer. Après avoir dit que « les droits qui viennent de la nature et de la raison appartiennent à tous les hommes et sont inviolables », Rosmini fait remarquer: *a*) que l'État doit garantir à l'Église catholique sa complète liberté d'action; *b*) qu'il ne doit mettre aucun empêchement à la communication directe avec le Saint-Siège, ni à la célébration des conciles; *c*) que l'élection des évêques doit être confiée au clergé et au peuple, suivant l'antique discipline, sans préjudice de l'approbation du Souverain Pontife; *d*) que la presse est libre, mais qu'une loi réprimera ses abus, et que l'Église conservera le droit de censure, sans que toutefois cette censure reçoive de l'État une sanction pénale; *e*) que l'Église, ses administrations, ses corporations, qui paient une contribution à l'État, doivent concourir aux élections proportionnellement à leurs revenus.

Du reste, Rosmini défend le pouvoir temporel du Pape, il défend également non seulement le droit, mais encore la nécessité pour l'Église et pour ses institutions de posséder des biens et de les administrer.

Est-il nécessaire de faire observer que le philosophe de Roveredo fut plus perpicace en signalant les causes du mal, qu'en indiquant les remèdes.

L'usage du latin dans la liturgie n'est pas

exempt de certains inconvénients, mais l'usage contraire en offrirait de bien plus grands. C'est, à coup sûr, un grand mal que le manque d'une instruction supérieure et plus universelle dans le clergé, mais l'on ne remédiera à ce mal qu'en rendant à l'Église et aux Évêques leurs biens. Il est malheureux que le pouvoir civil intervienne dans la nomination des Évêques, mais le mal serait encore plus grand si ce privilège était attribué au peuple, à en juger par ce que nous voyons dans les élections politiques et administratives.

Ce qu'il faut à l'Église pour lutter contre le mal et pour en triompher, ce ne sont ni des liturgies en langue vulgaire, ni des élections populaires d'évêques, ni d'autres mesures, qui ont une saveur de synode de Pistoie ; ce qu'il lui faut et ce qui lui suffit pour qu'elle puisse pleinement accomplir sa mission, c'est que l'État garantisse sa liberté d'action, et les droits qu'elle tient de l'Évangile et des conciles ; c'est qu'on lui rende ses biens et leur libre administration.

Si les réformes proposées par Rosmini sont absolument inacceptables et périlleuses, cela est encore plus vrai de celles que propose Gioberti dans un ouvrage posthume et qui porte le titre de *Réforme catholique de l'Église.* Parmi les maux dont souffre l'Église, le philosophe piémontais compte le pouvoir temporel du Pape, la dépendance excessive des prêtres à l'égard des évêques, et de ceux-ci à l'égard du Pape ; le jésuitisme, c'est-à-dire, la prédominance de cet

Ordre dans la science, dans le culte et dans la discipline ; le célibat ecclésiastique sous quelques climats ; l'état d'oisiveté d'une partie du clergé ; et l'inutilité de quelques-unes de ses institutions.

Comme remède à ces prétendus maux, Gioberti propose : l'abolition du pouvoir temporel du Pape ; la division des prêtres en deux classes, dont l'une représenterait la science et l'autre l'action ; la réforme de l'enseignement théologique par la suppression de la scolastique ; l'abolition de certaines pratiques du droit canon et du culte qui font perdre beaucoup de temps ; la participation de l'État à l'éducation et à l'instruction des aspirants au sacerdoce ; l'abolition des jésuites ; la suppression des ordres monastiques qui sont inutiles et la réforme complète des autres ; la réforme radicale des chapitres cathédraux, conformément à ce qu'ils furent dans le principe ; l'élévation à l'épiscopat d'hommes remarquables par leur science et par leur talent ; la liberté et des garanties pour toutes les classes du clergé vis-à-vis des Évêques et du Pape ; l'établissement de deux catégories de prêtres, les uns célibataires, les autres mariés.

Telle est le programme présenté par Gioberti dans sa *Réforme catholique de l'Église*, qu'on pourrait appeler la *Destruction de l'Église*, programme essentiellement antichrétien et rationaliste. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que les rationalistes Bertini, dans sa *Question religieuse*, et Mamiani, dans plusieurs de ses livres, parti-

culièrement dans la *Renaissance catholique*, aient adopté en substance — en l'étendant, et parfois en le modifiant, — le programme réformiste du philosophe piémontais.

Les idées qui contribuèrent si efficacement à la révolution italienne, trouvèrent leur expression naturelle dans la fameuse formule de Cavour : l'*Église libre dans l'État libre*, formule qui, en pratique et dans la pensée de ses auteurs, revient à la suivante : l'*Église libérale dans l'État païen ;* c'est-à-dire, l'Église non catholique, l'Église réduite à n'être plus qu'une religion humaine, l'Église séparée de son principe surnaturel et de sa hiérarchie divine, dans l'État rationaliste et athée.

§ LXV. — LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE DANS LES AUTRES NATIONS.

Le mouvement philosophique rationaliste et anticatholique a eu et a encore des représentants dans les autres pays.

En Belgique, sans parler de Bordas-Dumoulin, de Huet, de Callier et d'autres représentants du néo-cartésianisme, où l'on retrouve, avec l'inspiration de Descartes, celle de Cousin et de l'idée chrétienne; le mouvement rationaliste, sinon le plus important, du moins le plus bruyant, est attaché aux noms d'Ahrens et de *Tiberghien*, défenseurs des idées de Krause. Dans presque tous ses écrits, qui sont nombreux, mais spécialement

dans son *Introduction à la métaphysique*, Tiberghien expose et défend les théories du philosophe allemand, soutenues aussi par Ahrens, en matière de psychologie et de droit.

Dans sa *Physique sociale* et dans ses autres ouvrages, *Quételet* suit l'école positiviste : *Laurent*, dans ses *Etudes sur l'humanité*, répète toutes les objections et toutes les diatribes qui ont été dirigées contre la religion catholique depuis Celse jusqu'à Voltaire et Renan. Il paraît incroyable qu'en plein XIXe siècle, on tienne encore pour sérieuses les objections que fait Laurent contre le catholicisme.

En Hollande, la Philosophie, considérée dans ses rapports avec la religion, est inspirée par le protestantisme libéral le plus avancé, ou, ce qui revient au même, elle se résout en un christianisme purement naturaliste, qui se distingue à peine du déisme. C'est à ce genre que se rattachent les travaux de *Roorda* sur l'*Histoire de la Philosophie*, et d'une manière plus manifeste, le *Manuel d'histoire comparée de la Philosophie et de la religion*, écrit par le pasteur protestant *Scholten*. Les idées qui dominent dans les livres de *Hemsterhuys* et de *Wyttenbach*, sont plus éloignées du protestantisme naturaliste.

A côté de ces noms, citons *Opzoomer*, auteur de divers traités qui se rapportent à la logique, à l'esthétique, à la Philosophie de la religion, et *Heusder*, qui enseigna la Philosophie platonicienne.

En Danemark, la Philosophie fut d'abord rationaliste, à la suite de Kant et de Schelling, elle suivit ensuite de préférence une direction hégélienne. Les principaux représentants de cette dernière école sont *Kierkegaard*, qui paraît pencher vers la gauche ; *Nielsen*, qui sépare complètement la science de la foi, et *Bræchner*, qui, au contraire, se rapproche de la droite hégélienne, établissant des rapports déterminés entre la foi et la Philosophie, à l'exemple de Hegel et de ses disciples de la droite.

En Suède, les idées de Kant trouvèrent un interprète chez *Boëthio*, tandis que les théories de Fichte et de Schelling étaient enseignées et exposées par *Hæyer*. Mais le philosophe le plus remarquable de la Suède contemporaine est *Bostræm*, dont la conception philosophique est comme une synthèse de la doctrine de Platon et de la Philosophie de Leibnitz, avec certaines additions et modifications plus ou moins originales. Ainsi, par exemple, Bostrœm enseigne que les monades inférieures sont contenues dans les monades supérieures, à peu près comme les petits nombres sont contenus dans les grands.

L'influence de la Philosophie allemande, avec prédominance de la doctrine de Hegel, se fait sentir en Hongrie, en Pologne et en Russie. L'ouvrage curieux, publié récemment par Miloslawski, les *Types de la pensée philosophique contemporaine en Allemagne*, contribua à répandre en Russie, et surtout à y mieux faire connaître

les théories diverses de la Philosophie germaine. Nous avons déjà dit que les idées socialistes incarnées dans le nihilisme ont jeté chez les Russes des racines plus profondes que les idées philosophiques, dont les représentants sont bien inférieurs en célébrité et en influence aux Bakounine. On ne doit point cependant contester l'existence de tout mouvement philosophique en Russie. Sans parler de *Kireïewski*, auteur d'un traité sur *la nécessité et la possibilité de nouveaux principes en Philosophie*, et de *Pogodine*, auteur de divers traités philosophiques, nous devons mentionner *Pissareff*, qui introduisit dans sa patrie la doctrine de Comte, et de nos jours, *Lessewitsch* qui, dans son *Essai d'une analyse critique des principes fondamentaux de la Philosophie positive*, affirme et développe les idées et les théories principales de Comte, tout en les accompagnant de certaines réserves, et en les combinant avec le criticisme kantien. *Troicki* en 1867, et *Uschinski* en 1871, ont aussi publié des ouvrages où ils exposent et analysent les principales théories psychologiques de l'Allemagne. Le second de ces auteurs admet l'existence d'actions mentales inconscientes.

En ce qui touche la Pologne, outre *Ochorowicz*, professeur de l'Université de Lemberg et auteur de quelques traités qui ont rapport à la psychologie, nommons *Suiadecki*, qui fleurit dans le premier tiers de ce siècle, et qui est l'auteur d'une *Philosophie de l'entendement humain*, où il se déclare ennemi de la métaphysique en psychologie, et

aussi en d'autres parties de la Philosophie, y compris les mathématiques, au point qu'on peut l'appeler le précurseur de Comte.

Aux *Etats-Unis*, nation positive, industrielle et commerçante, la Philosophie proprement dite attire peu l'attention ; les études historiques, les sciences physiques et naturelles fixent à peu près exclusivement l'esprit des lettrés. Aussi, les idées de Bain, de Spencer, de Darwin, d'Huxley, d'Hœckel, sont assez connues et appliquées dans l'enseignement des sciences; elles ont même des organes de propagande, comme la *Popular science Monthly*, de New-York.

Sur le terrain proprement philosophique, il existe aux États-Unis diverses tendances. A côté de ceux qui manifestent une certaine prédilection pour les idées de Schopenhauer et d'Hartmann, il y a des partisans de la pensée hégélienne, dont l'organe dans la presse périodique est le *Journal of speculative philosophy*, qui se publie à Saint-Louis, et dont le principal représentant est *Everett;* il y a des partisans du néo-kantisme comme *James;* il y a des partisans du théisme éclectique, comme *Bowen*, et il y a enfin des partisans de l'école écossaise, complétée par des éléments kantiens, comme *Noah Porter*, auteur d'une psychologie écrite dans ce sens, où il repousse et combat les théories darwinistes et matérialistes.

§ LXVI. — LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE DANS NOTRE SIÈCLE.

Dans le siècle dernier et dans le nôtre, le catholicisme et la Philosophie chrétienne ont été en butte aux plus violentes attaques, soit de la part de la force brutale, incarnée dans la révolution de 89, et dans les radicalismes politico-sociaux, ses héritiers légitimes, soit de la part de l'idée rationaliste, incarnée dans les différents systèmes, dont nous venons de parcourir l'histoire depuis Kant jusqu'à Büchner, Hœckel et Proudhon. Le principe divin qui est au fond du catholicisme, et dont, par une dérivation spontanée et logique, la Philosophie chrétienne tire la sève et la vie, ne tarda pas à lutter vigoureusement contre les courants impétueux de la révolution et du rationalisme. Dès le commencement de notre siècle apparut le *Génie du Christianisme*, protestation vivante contre le néo-paganisme social, littéraire et religieux, et à l'ombre de ce livre qui fut comme l'*Itinerarium mentis in Deum* du XIXe siècle, commença la réaction chrétienne sur le terrain philosophique, doctrinal, scientifique.

Bonald, De Maistre, Frayssinous, furent en France les premiers représentants de cette restauration philosophico-chrétienne, continuée et développée, dans tous les ordres de la pensée humaine, par Lamennais, Montalembert, Lacor-

daire, P. Félix, Bautain, Gratry, Maret, Auguste Nicolas, Ozanam, etc.

C'est ce qui, sur une plus ou moins grande échelle, arriva dans les autres pays, même en Allemagne, ce pays classique du rationalisme, où, sans parler de Baader, d'Hermès, de Frohschammer, de Günther, apparaissent, et avec des idées plus saines, Stolberg, Gœrres, Mœhler, Staudenmaier, Kleutgen, Pesch, Stœckl, Hettinger, Hefele, Hurter, Ketteler.

Remarquons ici, que l'honneur de l'initiative, en ce qui touche la réaction proprement philosophique, appartient à l'Italie et à l'Espagne. A l'Italie, parce que c'est dans cette contrée que naquit, et écrivit sa *Summa philosophica*, le dominicain Roselli ; à l'Espagne, parce que cet ouvrage à peine publié, on en fit à Madrid une édition qui fut bientôt épuisée. Dans cet ouvrage composé de six volumes, l'auteur ne se borne pas à exposer la Philosophie de saint Thomas, mais il réfute en même temps les opinions et les théories de plusieurs philosophes antiscolastiques, particulièrement celles des partisans des diverses formes du rationalisme panthéiste, sensualiste, matérialiste, athée. L'auteur, qui possédait une érudition aussi vaste que bien choisie et solide, enrichit son ouvrage de notes nombreuses et étendues, qui donnent une grande valeur à son livre, dont la lecture est utile même aujourd'hui pour ceux qui désirent connaître à fond la Philosophie de saint Thomas dans ses rapports

avec la Philosophie moderne, depuis Descartes jusqu'au dernier tiers du siècle passé. L'unique défaut, à notre sens, de l'ouvrage de Roselli, est son *criterium* un peu étroit, trop exclusivement *thomistique*, principalement dans les questions de physique. Les écoles espagnoles et italiennes, soumises pendant longtemps à l'influence prépondérante de ce livre, se ressentirent de ce manque de largeur dans le criterium philosophique ; elles aggravèrent même ce défaut, parce que leurs philosophes, non contents de repousser absolument et systématiquement les idées modernes, ne se mirent même pas en peine de les connaître et de les étudier ; ce en quoi, à coup sûr, ils n'imitaient pas Roselli, qui avait lu et étudié à fond tous les systèmes philosophiques parus jusqu'à lui.

A notre sens, le principal défaut de la Philosophie scolastico-chrétienne, ou, si l'on veut, de ses représentants, à partir de la Renaissance, consiste précisément à s'être fait l'illusion que les systèmes erronés et antichrétiens cesseraient de produire des ravages dans les âmes et dans les sociétés, si on les bannissait des écoles, si on se bouchait les oreilles pour ne pas en entendre le bruit, alors qu'il aurait fallu chercher un remède contre leurs erreurs par leur réfutation dans les écoles et dans les livres. Il est clair que la réfutation, si elle doit être raisonnée et solide, exige et présuppose la connaissance et l'étude de la matière. Il est impossible de réfuter ce qu'on ne

connaît pas, et l'Église, qui est pleinement dans son droit, et qui agit avec une admirable prudence, lorsqu'elle défend la lecture de certains livres à la généralité des fidèles, facilite cette lecture à ceux qui se trouvent dans des conditions convenables, pour combattre contre l'erreur. En tout cas, la *Summa philosophica, ad mentem Angelici Doctoris*, publiée par Roselli dans le dernier tiers du siècle de l'Encyclopédie et de Voltaire, démontre que la Philosophie de saint Thomas devança en quelque sorte les autres, et qu'elle prépara le terrain à la restauration chrétienne dans l'ordre proprement philosophique.

Sous ce nom de Philosophie chrétienne, je comprends ici toute Philosophie qui admet en principe la subordination de la raison humaine à la raison divine, se manifestant dans l'Église catholique, bien que dans la pratique il puisse lui arriver de s'écarter parfois du droit chemin, en enseignant certaines thèses incompatibles avec la doctrine pure et complète du catholicisme.

En effet, dans le mouvement de la Philosophie chrétienne de nos jours, on découvre des tendances diverses et mêmes opposées ; il en est même qui sortent du cadre de la Philosophie vraiment chrétienne, et qui reçoivent seulement ce nom à cause de la préférence qu'elles accordent à des théories, à des thèses et à des idées empruntées au Christianisme.

Ainsi nous voyons qu'à côté des philosophes d'une orthodoxie pleinement catholique, il y en a

d'autres qui, tout en conservant le fond substantiel de l'idée catholique, l'affaiblissent et le défigurent en partie par des idées et des tendances qui ont quelque chose de rationaliste et d'hétérodoxe. Chez certains, ces idées et ces tendances franchissent la ligne de partage ; elles abandonnent le terrain de la Philosophie catholique pour entrer sur un terrain que nous pourrions appeler christiano-rationaliste, parce qu'on prétend fondre ensemble des éléments chrétiens et rationalistes, sans prendre garde que ce sont là des éléments incompatibles.

Si en exposant le mouvement de la Philosophie chrétienne dans le siècle présent, nous mentionnons le nom et la doctrine de ces philosophes, nous le faisons simplement dans le sens indiqué, afin qu'on puisse se former une juste idée de la marche et des vicissitudes de la Philosophie chrétienne, mais nous n'avons nullement l'intention de donner ces écrivains pour les représentants authentiques et légitimes de la Philosophie chrétienne.

Dans le résumé historique que nous allons faire nous suivrons la même méthode que dans l'histoire de la Philosophie rationaliste : nous chercherons à combiner le principe géographique et politique avec le principe génétique des systèmes. Nous l'avons déjà dit, le mouvement de la Philosophie chrétienne, de nos jours, offre des théories et des tendances diverses. Les principales écoles sont : l'école traditionaliste, l'école ontologique,

l'école scolastico-thomiste, l'école platonico-cartésienne, sans compter celle qui est plus ou moins éclectique et indépendante.

§ LXVII. — LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE EN ALLEMAGNE. — BAADER.

Baader se rattache à l'école indépendante ; dans ses conceptions dominent des idées et des théories appartenant à la Philosophie chrétienne, ayant même des points de contact avec les dogmes théologiques; mais tout cela est plus ou moins défiguré par des idées incompatibles avec la véritable Philosophie catholique.

Baader (1765-1841), en effet, admet les dogmes chrétiens ; il les appelle même les prototypes et les principes organiques de la connaissance humaine ; mais en même temps il dénature complètement le sens catholique de certains d'entre eux, comme lorsqu'il s'agit du péché originel, de l'incarnation et des peines de l'enfer. Prétendant que ces dogmes contiennent deux éléments, l'un permanent, l'autre progressif, il modifie leur sens par des interprétations généralement inacceptables.

Ainsi, par exemple, Baader admet la création, mais quelle création ? Un développement, une manifestation temporelle de Dieu dans sa vie extérieure, dans son action *ad extra*. Il soutient sans doute que Dieu est un être transcendant,

mais il prétend concilier sa transcendance avec son immanence dans l'univers.

C'est de cette manière que Baader expose les dogmes chrétiens, et il se rapproche bien plus de la théosophie de Bœhme que de la théologie catholique, malgré sa prétention de vouloir concilier la Philosophie avec le christianisme positif et catholique. En outre, le philosophe allemand, en même temps qu'il se propose de défendre le catholicisme, sépare sa cause de la cause du Pape et repousse son infaillibilité.

En échange, il reproche aux fondateurs du protestantisme d'avoir introduit dans la religion, non un principe réformateur, mais un principe révolutionnaire.

Baader admet l'immortalité de l'âme, mais, conformément à ses théories origénistes et théosophiques sur l'état primitif de l'homme et sur les conséquences du péché originel, il suppose qu'en se séparant de ce corps terrestre, l'âme en conserve un autre plus subtil.

La théorie de la connaissance est en rapport avec les autres théories de Baader. La science humaine a des relations étroites avec la science divine, dont elle dépend au point de n'en être qu'une participation. Notre pensée n'est possible qu'à la condition d'être unie à la pensée divine, à laquelle communient et dont dépendent continuellement la pensée et la science de l'homme. En réalité, le savoir humain est bien plus *conscience* (*Mitwissen*) que science ; c'est savoir en

Dieu et avec Dieu, savoir humano-divin, bien plus que savoir propre et personnel.

La base et comme la substance première de la connaissance humaine est une relation entre Dieu qui donne la science et l'homme qui la reçoit ; de telle sorte que la science humaine est comme une espèce de commerce réel et personnel entre Dieu et l'homme. La logique est la doctrine du *Logos*, c'est-à-dire, la révélation de Dieu comme idée dans l'esprit humain.

La chute des anges et de l'homme s'est accomplie, d'après Baader, dans un monde primitif, antérieur et supérieur au monde actuel ; celui-ci a existé par suite de la chute de l'homme, et c'est à cette *matérialisation* du monde que se rapporte la création ou l'œuvre des six jours de la Genèse.

Ici, comme en plusieurs endroits, il est très difficile de déterminer la véritable pensée de Baader ; elle est semée ici et là en mille passages ; en outre, presque toujours obscure, elle s'enveloppe de formules ambiguës et qui prêtent à des sens différents. Toutefois ses erreurs ont été implicitement rétractées, car avant de mourir Baader reçut les derniers sacrements de l'Église catholique.

Indépendamment de son harmonie relative avec le catholicisme, la Philosophie de Baader offre certains points de vue importants. Ses œuvres, et entre autres l'*Extravagance absolue de la raison pratique de Kant*, et quelques autres

écrits analogues, le rangent parmi les adversaires les plus résolus de la doctrine kantienne ; il se distingue principalement par ses profondes et vigoureuses attaques contre les conclusions idéalistes du criticisme transcendantal du philosophe de Kœnigsberg.

Mais ce qui a fait surtout le mérite de Baader, c'est une grande originalité de pensée en ce qui touche les sciences physiques, et sa tendance au mysticisme de Bœhme dans les matières philosophico-théologiques. Hoffmann, son principal disciple, réunit et publia, quelques années après la mort de Baader, les œuvres de son maître qui forment seize volumes. La doctrine de Baader, en ce qui regarde la science de la nature, a beaucoup de points de contact avec celle de Schelling. Certains supposent, et non sans fondement, que Schelling emprunta aux écrits de Baader quelques-unes de ses idées les plus importantes et les plus originales sur la nature, qu'il expose dans ses ouvrages qui ont trait à la Philosophie de la nature, particulièrement dans celui qui a pour titre : *Weltseele.*

Baader ne se distingue pas seulement par l'originalité de ses idées dans l'ordre des sciences physiques ; il est en outre l'un des talents les plus lumineux, l'un des esprits les plus profonds de la première moitié de notre siècle. Au milieu de la fermentation des esprits provoquée par la doctrine kantienne ; au milieu des enthousiasmes et des exagérations idéalistes de Fichte et de He-

gel; au milieu de la lutte et des controverses entre kantiens et antikantiens, entre idéalistes et naturalistes, le philosophe de Munich sut conserver l'indépendance et la sérénité propre aux esprits supérieurs.

Ainsi, tandis que d'un côté, il mettait en relief et avec des arguments irréfutables le côté faible de la doctrine de Kant, ses grands défauts, ses funestes tendances; d'un autre côté, il reconnaissait son mérite relatif et la valeur de quelques-unes de ses parties. Loin de suivre l'exemple de Fichte et de Hegel et de transformer la Philosophie en un jeu d'imagination, en une conception aprioristique et fantastique, Baader discute et analyse avec calme et avec une logique réelle, chacun des problèmes fondamentaux de la Philosophie.

La prétendue autonomie, attribuée par Kant à la raison et à la volonté humaines, est repoussée par Baader, comme contraire à la nature et aux droits de Dieu, comme contraire aussi aux faits observés dans la conscience et par la conscience.

Bien que nous ne puissions pas démontrer scientifiquement l'existence et les attributs de Dieu, celui-ci se manifeste d'une manière claire et évidente par son action dans l'intelligence et dans la volonté. Cette union intime de Dieu avec l'homme, cette présence *expérimentale*, divine, pour ainsi parler, ne nous donne pas le droit d'identifier l'homme avec Dieu, comme prétend le panthéisme; Dieu, au contraire, doit se concevoir comme une personne réelle, comme un législateur

moral par rapport à l'homme ; il existe en outre une distinction réelle et substantielle entre les êtres infinis et Dieu qui est leur créateur.

Dieu a créé toute chose, et particulièrement l'homme, pour manifester sa puissance et ses perfections. L'homme est la substance qui ressemble le plus à Dieu, et sa perfection, comme son devoir, consiste à se rapprocher de plus en plus de Dieu. Le mal ne vient pas de Dieu, mais de l'homme et de sa volonté qui opère contre l'ordre établi et contre la loi morale.

La vie, d'après Baader, est une *harmonie de forces*. Il n'est pas facile de fixer le sens réel de cette expression ; il est malaisé aussi de comprendre sa pensée lorsqu'il dit que la volonté est la racine première de la vie et de la nature (Schopenhauer) à moins qu'il ne fasse allusion à la volonté divine, comme expression de la loi éternelle. Dans ce dernier cas, on ne pourrait le regarder comme le précurseur et l'inspirateur de Schopenhauer et de ses disciples ; la volonté divine, en effet, comme expression de la loi éternelle, n'a rien de commun avec la volonté immanente et inconsciente de Schopenhauer et de Hartmann.

§ LXVIII. — FROHSCHAMMER.

La conception philosophique de Frohschammer, sans s'éloigner autant que celle de Baader de l'orthodoxie catholique, contient cependant des idées

et des tendances qui sont peu en harmonie avec elle. Dominé par la pensée d'expliquer l'origine et le *processus* des êtres qui composent le monde dans un sens monistique immanent, idée qui est au fond de la Philosophie contemporaine, le philosophe allemand croit trouver le principe créateur et organisateur du monde dans l'imagination. Etablir et prouver cette théorie est l'objet, et forme le contenu d'une partie de ses écrits, particulièrement de celui qui a pour titre : *L'imagination comme principe fondamental du développement du monde.* Les affirmations et les conclusions de cet ouvrage peuvent se résumer dans les termes suivants :

L'imagination est une force primitive et immanente dans le monde, et on doit la concevoir comme la cause créatrice des autres forces cosmiques, et comme le principe universel des évolutions différentes et progressives qui s'accomplissent dans le monde et qui constituent les différents êtres ou degrés d'être que nous y observons.

Cette imagination, considérée subjectivement, en tant qu'elle se révèle dans l'homme, est une force créatrice d'images, qui apparaissent dans la conscience comme ses premières manifestations. Elle est antérieure et radicalement supérieure à toutes les autres facultés de l'esprit, qu'il s'agisse, soit des facultés de la connaissance, soit des facultés affectives, de telle façon que les fonctions diverses de la sensibilité, de la volonté et de l'en-

tendement lui sont subordonnées. C'est elle qui nous met en contact avec la réalité du monde extérieur ; c'est elle qui donne naissance à la mémoire; c'est elle qui explique et rend possible l'association des idées, elle qui unit et qui sépare, et qui, par conséquent, rend possibles la comparaison des idées et l'existence des jugements et des raisonnements. L'entendement est l'imagination qui acquiert et possède la conscience de la force créatrice, et qui découvre en elle-même les lois de la pensée.

Considérée objectivement ou comme être réel et objectif, on doit concevoir l'imagination comme le principe organisateur du monde dans toutes ses manifestations, depuis la matière cosmique jusqu'à l'homme de la science et de la civilisation : c'est une idée qui se réalise elle-même dans le monde et par le moyen du monde, subordonnément à un plan téléologique, et par un *processus* ascendant, graduel et ordonné. L'imagination, dans cet ordre objectif et réel, est une force créatrice universelle, immanente ou enfermée au commencement dans la matière, force qui produit l'arbre du monde, avec son tronc, ses rameaux, ses feuilles, ses fruits, comme de l'énergie latente de la semence sort l'arbre avec toutes ses parties.

Comme on le voit par ces indications, la théorie de Frohschammer coïncide ici avec les différentes théories inventées par le panthéisme idéaliste, et particulièrement avec celles de Hegel et de Schopenhauer. Ce qu'est pour le premier l'Idée,

et pour le second la Volonté, l'Imagination l'est pour Frohschammer, en ce qui touche la constitution et le développement du monde par un principe immanent.

Mais Frohschammer, après avoir parcouru une partie du chemin avec Hegel et Schopenhauer, se sépare d'eux d'une manière brusque et radicale, non seulement en admettant une distinction réelle et substantielle entre la matière et l'esprit, mais principalement en reconnaissant l'existence d'un Dieu infini et personnel, principe transcendant et véritablement créateur même de cette imagination, qui, au fond, ne fait qu'organiser le monde. En somme : Frohschammer admet un principe immanent du monde, mais subordonné à une loi et à un plan final, déposé dans le monde par un autre principe supérieur et transcendant, qui est Dieu. A ce point de vue, la théorie de Frohschammer se rapproche de la Philosophie chrétienne, et est un essai de conciliation, non dépourvu d'originalité, entre la théorie monistico-immanente et la théorie monistico-transcendante.

Si, sur le terrain cosmologique, Frohschammer ne suit pas la théorie de la Philosophie chrétienne, il en est de même, en partie du moins, en anthropologie, où il repousse la création des âmes *ex nihilo*, et essaie d'expliquer leur origine par la théorie générationniste. Dieu a, pour sa part, réalisé l'idée complète de l'humanité, en créant le premier homme ; il y a déposé alors une force immanente de propagation pour se développer et

se multiplier dans les individus, au moyen de cette faculté de génération qui devient comme une force créatrice, secondaire et participée.

D'ailleurs, en se placant au point de vue philosophique de Frohschammer, rien de plus logique que l'hypothèse générationniste ; en effet, cette force immanente de propagation répond à la force immanente universelle de l'imagination, principe du monde et de ses êtres.

Outre ces idées erronées et ces tendances peu catholiques, il y a, au fond de la doctrine de Frohschammer, une idée capitale, qui, à elle seule, suffirait à la placer en dehors de la sphère d'une Philosophie vraiment orthodoxe. Cette idée est la même que celle qui a troublé l'esprit et égaré la plume des Abailard et des Lulle, autrefois; des Hermès, et des Günther, de nos jours ; l'idée de ramener dans la sphère propre de la raison humaine la démonstration de tous les mystères de la foi; la prétention de convertir le contenu interne et réel de ces mystères en objet de spéculation rationnelle et de science humaine.

Frohschammer a eu surtout le mérite de lutter vigoureusement contre Vogt et autres matérialistes, surtout dans les deux ouvrages suivants : *L'Ame de l'homme et Physiologie. Le Christianisme et les sciences modernes naturelles.*

§ LXIX. — HERMÈS ET GŒRRES.

Une histoire du mouvement philosophique chrétien dans l'Allemagne de notre temps, ne peut passer sous silence les noms de ces deux écrivains catholiques. Il est certain qu'Hermès et que Gœrres ne sont pas deux philosophes dans le sens propre du mot ; mais la théorie philosophico-théologique du premier et les écrits de tout genre et sur différentes matières du second, contiennent des rapports multiples et étroits avec la Philosophie chrétienne, et ils ont grandement contribué au mouvement des idées chrétiennes et philosophiques.

Georges *Hermès* (1775-1831) commença sa carrière d'écrivain en 1805, par la publication d'un opuscule ayant pour titre : *De la Vérité intérieure du Christianisme*. Les idées exprimées dans cet opuscule contiennent déjà le germe et les lignes générales du système qu'il développa plus tard dans son *Introduction philosophique* à la théologie chrétienne, système qui reçut ses dernières applications dans son *Introduction positive* et dans sa *Dogmatique*.

Hermès s'est proposé d'établir philosophiquement le christianisme, c'est-à-dire, de démontrer scientifiquement la vérité catholique dans toutes ses parties, depuis le dogme le plus élevé et le plus entouré de mystères, jusqu'à la simple conclusion théologique. Pour atteindre ce but, Her-

mès appliqua à la théologie le doute méthodique que Descartes avait appliqué à la Philosophie. « Il faut », écrit l'auteur de l'*Introduction positive*, « que, tant que nous examinons les différents systèmes théologiques et religions, et tant que nous ne sommes pas arrivés à reconnaître leur certitude, nous nous en délivrions théoriquement, les considérant comme également importants et également indifférents. Cette impartialité se fonde sur la conviction qu'un système, pas plus le catholicisme que tout autre, n'est vrai par le seul fait qu'on est né dans telle ou telle confession religieuse, et sur la conviction que nous agissons justement et saintement, quand nous adoptons le système auquel nous conduit notre raison ; parce que la raison est le guide unique que nous donne l'auteur de notre être en entrant dans ce monde, et que la voix de notre conscience nous crie que nous devons suivre cette raison partout où elle nous mène ».

Comme on le voit par ce passage qui contient toute l'essence du système hermésien, son auteur, au lieu de subordonner la raison humaine à la raison divine, à la parole révélée, et comme l'exige la nature de la vérité révélée, et comme l'enseigne la théologie catholique, subordonne, au contraire, la vérité dogmatique à l'opinion philosophique, et la révélation divine à la raison humaine. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que, placé sur cette pente périlleuse, Hermès soit tombé dans de graves inexactitudes, quant

à la forme et au fond, touchant plusieurs dogmes, et que ses œuvres aient été mises à l'*Index* par le Pape Grégoire XVI, en 1835. Quand parut le Bref condamnant diverses propositions d'Hermès, celui-ci était déjà mort, mais quelques-uns de ses disciples, parmi lesquels se distinguèrent Braun et Elvenich, cherchèrent à prouver, à l'imitation des anciens jansénistes, que les propositions réprouvées par le Saint-Siège n'avaient jamais été enseignées par leur maître.

A notre avis, Hermès, qui mourut dans le sein de l'Église catholique et qui fut un homme de mœurs inattaquables, a accordé trop d'importance au doute méthodique de Descartes, en même temps qu'il a subi l'influence du criticisme kantien : là est la source de ses erreurs et de son système théologique. Il n'est pas difficile d'y découvrir des idées et des tendances empruntées à Kant, particulièrement à son ouvrage : *La religion dans les limites de la raison pure.*

Le mouvement philosophique qui s'est produit en Allemagne, pendant notre siècle, doit beaucoup à Gœrres, écrivain aussi fécond qu'habile, et défenseur de l'Église catholique contre les protestants, les incrédules, les rationalistes et les politiques persécuteurs de l'Église. Champion infatigable des intérêts catholiques et de la liberté de l'Église, Gœrres parcourut les provinces allemandes, qui ressentirent le contre-coup de l'impulsion donnée par ses livres, ses brochures, ses lettres, ses discours, ses protestations, ses revues,

ses journaux. Il agita profondément son pays, attirant à lui des admirateurs et de vaillants disciples, qui continuèrent son œuvre de restauration chrétienne.

Homme d'un génie universel et d'une activité prodigieuse, Gœrres cultiva presque toutes les branches du savoir humain ; il nous est impossible de nommer ici, même ses publications les plus importantes. Dans les premières années de sa vie il écrivit : *Foi et science ; Aphorismes sur l'organologie ;* une *Exposition de la Physiologie ;* peu d'années après, il faisait paraître sa *Grande Histoire des mythes du monde asiatique*, et après avoir réuni et publié des *Fragments* des *Niebelungen*, il produisait une grande excitation parmi ses compatriotes par son livre, l'*Allemagne et la Révolution*, dans lequel il démontrait, l'histoire en main, qu'une restauration sans Dieu et sans Église, est et sera toujours une restauration stérile, impuissante à éviter la révolution. Plus tard il publiait les *Feuilles historiques* et *politiques*, combattait Strauss, réfutait Marheineke et Bruno, écrivait sa fameuse *Mystique chrétienne*, qui est le livre qui a le plus de rapports avec la Philosophie chrétienne, à cause des questions anthropologiques, physiologiques et physiques qui y sont traitées, et des idées que l'on y rencontre sur Dieu et sur ses attributs.

Cet ouvrage de Gœrres a certainement une valeur incontestable ; cependant, il contient certaines idées et certaines théories qui ont plus d'affinité

avec les idées de Schelling et du spiritisme qu'avec les idées et les théories de la Philosophie chrétienne. Celle-ci, en effet, ne peut admettre avec l'auteur de la *Mystique :*

a) Que dans l'homme, outre le corps ordinaire, visible et grossier, il y en a un autre plus subtil, composé de fluides impondérables, et fabriqué sous la direction de l'âme par certains *esprits supérieurs*, différents des *esprits élémentaires* qui fabriquent le corps extérieur et visible.

b) Que bien que ce corps extérieur et visible se décompose et soit détruit dans la mort, le corps subtil et supérieur demeure uni à l'âme, laquelle, grâce à lui, peut apparaître en forme de fantôme; et cela, non seulement après la mort, mais encore durant la vie, le corps subtil avec l'âme se séparant pendant quelque temps du corps grossier, comme il arrive probablement dans le sommeil magnétique et dans certains états nerveux.

c) Que certains hommes possèdent naturellement la faculté de produire volontairement ou involontairement par leurs regards, la santé, la maladie et même la mort en d'autres hommes.

Gœrres admet, non seulement la réalité de ces faits, mais d'autres plus extraordinaires, comme l'existence des *vampires*, et il prétend expliquer ces faits par la seule force de la nature, sans aucune intervention de Dieu et du démon.

§ LXX. — GUNTHER.

Ce philosophe remarquable naquit en 1785, à Lindenau, en Bohême. Dans sa jeunesse il entra dans la Compagnie de Jésus, mais il en sortit avant de faire profession ; il fut ordonné prêtre et il passa la plus grande partie de sa vie à Vienne, où il mourut en 1861, d'après Stœckl, mais son biographe et disciple Knoodt place sa mort deux ans plus tard. Günther mourut dans le sein de l'Église catholique, et il se soumit à son autorité lorsque son système fut réprouvé, et lorsque ses écrits eurent été mis à l'Index. Cette condamnation eut lieu en 1857, lorsque Günther avait déjà publié presque tous ses ouvrages. Ceux qui expriment plus fidèlement son système sont : son *Introduction à la Théologie spéculative* publiée en 1828, sa *Cène du pèlerin* (1830), *Le juste milieu dans la Philosophie allemande* (1838), *Euristhée et Héraclès, critiques et méditations métalogiques*, qui parut un an plus tard ; on peut y ajouter sa *Tête de Janus par rapport à la Philosophie et à la Théologie*, sans compter d'autres écrits qui n'ont pas un rapport si étroit avec la Philosophie, et la revue *Lydia*, organe officiel du gunthéranisme, qui paraissait à Vienne.

Le principe fondamental du système de Günher a une grande affinité avec le principe de

Hegel; en effet, si Günther n'enseigne pas explicitement l'identité réelle et substantielle entre la pensée et l'être, il enseigne que tout être contient la détermination à se transformer en être pensant, et que la conscience est la forme essentielle de la vie de tout être.

Günther discute et résout les principaux problèmes philosophiques, en commençant par les relations entre la foi et la raison, entre la Philosophie et la Théologie. Nous allons indiquer les points capitaux de son système philosophique :

Il n'y a aucun motif rationnel d'établir une séparation ou distinction réelle entre les vérités de l'ordre naturel et les mystères de la foi, ni de regarder ces derniers comme supérieurs à la raison. Ceux-ci peuvent être et sont en réalité compris et scientifiquement perfectionnés, non il est vrai quant au *comment* qui demeure toujours secret, mais quant au *pourquoi*. Ainsi la raison humaine, considérée en elle-même et avec ses propres forces, est capable de connaître et de démontrer ces mystères; et si aujourd'hui l'esprit humain n'arrive pas à cette connaissance parfaite, c'est parce que le péché originel a affaibli ses forces et obscurci la lumière de la raison. De là la nécessité de la révélation divine quant à ces mystères, nécessité purement hypothétique. La doctrine par laquelle Jésus-Christ mit le monde en possession de la raison et de la vérité, les dogmes du Christianisme, n'impliquent pas une doctrine incompréhensible en elle-

même pour la raison humaine ; elle ne l'est qu'accidentellement, à cause du péché. De tout cela il faut conclure que la Philosophie et la Théologie spéculative sont au fond une même chose, ont un même objet et une même méthode.

Dans tous les ordres de la connaissance humaine, la foi précède et sert comme de condition ou de fondement à la science. Dans la sphère chrétienne, il en est de même ; ainsi la foi ou l'objet révélé par le témoignage de Dieu et de son Église, ne fait que préparer et faciliter le procédé scientifique par lequel l'esprit humain connaît et comprend le contenu de la révélation, le tirant de Dieu, fondement supérieur de tout être et de tout fait. Grâce à cette connaissance scientifique, la foi cesse d'exister comme telle ; ce qui auparavant se présentait comme hypothèse, se change en thèse scientifique : la foi, en un mot, se transforme en une véritable science, dans laquelle elle trouve son développement interne et sa perfection propre.

Voilà pour ce qui touche aux rapports de la raison et de la foi; doctrine qui renferme les principales erreurs, condamnées par l'Église, dans Günther. Entrons maintenant sur le terrain proprement philosophique : à l'exemple de Descartes, Günther prend la conscience psychologique pour point de départ et pour base générale de la Philosophie. L'homme, dit Günther, acquiert la conscience de lui-même, de son *moi*, non d'une manière immédiate, mais par le moyen de deux

facultés, de deux forces fondamentales du *moi*, la *réceptivité* et la *spontanéité*, c'est-à-dire, l'entendement et la volonté, la raison et la liberté, dont les actes conduisent l'esprit jusqu'au *moi*, qui en est la raison et le fondement.

Partant du moi, et par des procédés analogues à ceux de Descartes, Günther démontre ou prétend démontrer l'existence de Dieu, de la nature et de l'esprit qui constituent l'objet de toute la Philosophie, avec leurs attributs et leurs relations réciproques. Günther a coutume de faire des excursions sur le terrain théologique, pour appliquer ses idées aux mystères, y compris celui de la Trinité divine, dans lequel il admet trois *moi* comme facteurs réels, les appelant sujet absolu (Dieu le Père), objet absolu (Dieu le Fils) et sujet-objet absolu (Dieu Esprit-Saint), et ajoutant que l'unité de son essence n'est pas une unité numérique mais une unité formelle.

Mais revenons au terrain philosophique. La création est la position d'une substance essentiellement différente de la substance divine ; cependant, bien qu'on puisse l'appeler œuvre de la toute-puissance et de l'amour de Dieu, elle ne peut pas être appelée libre, dans le sens que Dieu a pu créer ou non créer le monde ; l'essence divine exige la création, et celle-ci doit être considérée comme acte complémentaire de Dieu trine.

D'autre part, le monde créable et créé inclut nécessairement trois êtres en rapport avec les trois personnes divines ; à savoir : l'esprit (sujet) la na-

ture (objet), l'homme (sujet-objet), de manière que le monde ne peut pas exister sans ces trois êtres, dont la forme est une, mais dont l'essence est triple, au contraire de ce qui existe en Dieu, où il y a trois *moi*, trois subsistances et une seule essence. A ce point de vue, on peut dire que le monde ou la chose créée, est Dieu au rebours (*verkeherte Gott*) une contraposition de Dieu.

Dans le monde des esprits, chacun d'eux se distingue substantiellement des autres, et constitue un être proprement spirituel, avec une personnalité et une conscience parfaites. Dans le monde de la nature, les corps sont des effets, des produits d'une seule substance ou *monade* naturelle laquelle, dans quelques-uns de ces produits, peut s'élever et s'élève jusqu'à la pensée plus ou moins consciente de ses propres manifestations, bien qu'elle n'arrive pas à se connaître elle-même comme fondement un et réel de ces manifestations parce que cette connaissance de soi-même comme *moi*, comme fondement et comme cause des propres manifestations, appartient seulement aux esprits.

Dans l'homme, synthèse vivante du monde de la nature et du monde des esprits, il y a trois éléments, qui sont : le corps, l'âme naturelle et l'esprit ; les deux premiers appartiennent au monde de la nature. L'âme naturelle, qui joue le rôle de principe vital, communique au corps une vie naturelle, distincte de la vie spirituelle, inhérente à l'esprit. — C'est cet esprit qui constitue le

moi, le seul qui soit doté d'une véritable personnalité dans l'homme.

L'âme naturelle, principe vital inférieur et intermédiaire entre le corps et l'esprit, s'unit à celui-ci hypostatiquement, et de là résulte une certaine communication entre les facultés propres de l'esprit (la raison consciente et la volonté libre) et les facultés appartenant à l'âme naturelle qui sont les sens, l'imagination, la mémoire et l'entendement. La fonction propre de ce dernier est la formation du concept, comme la fonction propre de la raison est la formation de l'idée ; ou, en d'autres termes, à l'âme naturelle et sensitive appartient la pensée générale et confuse des phénomènes, sans atteindre ce qui leur sert de fondement ; mais à l'esprit appartient la pensée concrète et compréhensive des phénomènes et de leur fondement.

En vertu de l'union hypostatique entre l'âme naturelle ou *Psychè*, comme l'appelle Günther, et l'esprit, non seulement il y a ce que les théologiens appellent communication des idiomes entre les deux principes et sujets de la pensée, mais encore les fonctions de l'âme naturelle deviennent rationnelles et libres par participation, et acquièrent une certaine supériorité qu'elles n'auraient pas en dehors de cette union hypostatique.

§ LXXI. — CRITIQUE.

Dans ce dernier point, c'est-à-dire, dans l'affirmation de l'influence des facultés supérieures sur les facultés inférieures et sensibles de l'homme, et de la naturelle subordination comme de l'élévation de celles-ci, en vertu de leur union avec la raison et la volonté, Günther est d'accord avec saint Thomas, comme lorsqu'il compte la mémoire et l'imagination parmi les facultés de l'ordre sensible. Il n'en est pas de même lorsqu'il place sur la même ligne l'entendement et lorsqu'il parle de la pensée comme d'une fonction de l'âme naturelle en opposition avec l'esprit, car si saint Thomas place quelquefois la raison particulière (*ratio particularis*, *intellectus passivus*) et l'entendement passif parmi les facultés de l'ordre sensible, il désigne par là l'estimative naturelle, élevée, influencée et dirigée par la raison ou par l'entendement proprement dit. Günther s'éloigne non seulement de saint Thomas, mais encore en général de la Philosophie chrétienne, lorsqu'il parle de cette âme naturelle ou psychique intermédiaire entre le corps et l'âme spirituelle, et de son union hypostatique avec l'esprit.

Il en est de même et à plus forte raison de la théorie günthérienne sur la création, particulièrement en ce qui touche le caractère de nécessité qu'il lui attribue, en quoi il se sépare, non seulement de la Philosophie, mais encore de la

Théologie chrétienne. On ne peut non plus accorder avec une saine orthodoxie sa conception trinitaire, ses idées sur le péché originel et sur l'Incarnation, ses vues sur les rapports entre la foi et la raison, entre les mystères révélés et la science humaine. Entre les mains de Günther, le concept théologique de la foi divine disparaît complètement; la science est une transformation et une transformation progressive de la révélation ; la foi est une préparation, ou mieux, un élément de la science; le dogme révélé et la thèse scientifique sont une même chose; l'ordre surnaturel avec ses dogmes et ses mystères tombe dans la sphère de la raison naturelle.

Nous avons vu plus haut que Günther, quoique avec certaines réserves, admet la thèse fondamentale de l'hégélianisme sur l'identité réelle et substantielle entre l'être et la pensée. La thèse sur l'identité entre la foi et la raison est un corollaire logique, une application directe et légitime de cette thèse hégélienne. De ces deux sources, — qui, en réalité, se confondent en une seule, — découle tout le système philosophique de Günther. Si la thèse de l'unité fondamentale de l'être et de la pensée contient la raison suffisante de ses théories cosmologiques et anthropologiques, et principalement de l'existence de la nature comme substance une, qui, se manifestant sous différentes formes, s'élève progressivement jusqu'à la pensée et à la conscience, la seconde, l'affirmation de l'identité réelle entre la foi et la

science, entre l'ordre naturel et surnaturel, explique ses idées inexactes et plus ou moins hétérodoxes sur la Trinité, la Création, l'Incarnation, le péché originel et les autres vérités dogmatiques. Nous partageons complètement le sentiment de Stœckl, lorsqu'il dit que Günther a confondu la connaissance naturelle avec la connaissance surnaturelle, l'ordre de la nature avec l'ordre de la grâce, et qu'une pareille confusion ne peut jamais produire de bons fruits.

En dépit de ses erreurs, il faut reconnaître que Günther est un penseur profond et le philosophe le plus remarquable de l'Autriche, de nos jours. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner qu'il ait fait école, et que son nom et son système aient été l'objet de grands éloges de la part de ses disciples et de ses admirateurs. Plût au ciel que ceux-ci eussent imité l'obéissance à l'Église et l'humilité chrétienne dont leur maître leur laissa un si grand exemple.

§ LXXII. — L'ÉCOLE LIBÉRALE.

Je comprends sous le nom de philosophes libéraux de l'Allemagne, ceux qui, s'appelant catholiques, et prétendant passer pour tels, enseignent et défendent des théories, qui, ou sont incompatibles avec la doctrine catholique, comme cela est arrivé chez Baader, Hermès et Günther, ou peuvent difficilement s'accorder avec certains dogmes

chrétiens, ou sont à tout le moins périlleuses au point de vue de la saine orthodoxie. A cette école appartiennent non seulement les disciples proprement dits de Günther ou les représentants de cette école, mais d'autres écrivains qui se meuvent dans une sphère que nous pourrions appeler catholico-libérale, ou, pour mieux dire, christiano-socialiste, soit qu'ils subissent consciemment ou inconsciemment l'influence des systèmes d'Hermès et de Günther, soit qu'ils écrivent dans un sens très indépendant de l'ancienne Philosophie scolastico-chrétienne, dont ils regardent avec dédain les modernes restaurateurs, les appelant *néo-scolastiques*.

Nous avons cité plus haut les noms des partisans les plus décidés d'Hermès. Parmi les disciples les plus importants de l'école günthérienne, il faut nommer : *a*) *Pabst*, auteur de l'*Homme et son histoire*, et de *Il y a une Philosophie du christianisme ;* ces ouvrages sont écrits sous l'inspiration de Günther ; *b*) *Merten*, qui suit les idées gunthériennes dans ses *Questions capitales de la métaphysique ;* il en est de même de *c*) *Gangauf*, dans sa *Psychologie métaphysique de saint Augustin*, et plus récemment de *d*) *Knoodt*, qui vient de publier (1881) une biographie étendue de son maître. Nous ne faisons que citer en passant, Baltzer, Croy, Veith, Trebisch, et d'autres disciples de Günther, qui encore aujourd'hui enseignent et propagent les théories du philosophe autrichien dans les provinces allemandes et slaves.

A la seconde classe, c'est-à-dire, à la classe des philosophes relativement indépendants, mais qui sont les adversaires plus ou moins déclarés de la Philosophie scolastico-chrétienne, généralement appelés par eux *néo-scolastiques* appartiennent : *a*) *Michelis*, dont la *Philosophie de Platon* est écrite dans ce sens : *b*) *Oischinger* qui repousse et dénature les solutions des scolastiques dans son *Système de la Philosophie chrétienne*, mais surtout *c*) *Deutinger*, écrivain fécond qui ne manque pas d'une certaine profondeur et de quelque originalité, mais qui s'écarte grandement de la Philosophie traditionnelle.

Sans parler de son opinion sur le mode d'acquérir la connaissance de Dieu, de la nature et de l'homme, et d'expliquer leurs relations, opinion qui a une forte saveur krausiste, l'auteur des *Fondements d'une Philosophie positive* et de la *Doctrine de l'âme*, non seulement admet la trichotomie anthropologique, non seulement distingue dans l'homme le corps, l'âme et l'esprit comme éléments réels, essentiels et distincts, mais il enseigne encore que l'âme humaine, être intermédiaire entre le corps et l'esprit, être ou point indifférent (*Indifferenzpunkt*) entre les deux, ne possède aucune propriété spirituelle, bien plus, qu'elle est inconsciente de ses actes ; pour Deutinger l'âme représente le passage de l'inconscient au conscient dans l'homme.

Deutinger applique et transporte la trichotomie substantielle sur le terrain des facultés et des

sciences. Aux trois facultés fondamentales de penser, de connaître, de vouloir, répondent la science, l'art, l'éthique.

Le philosophe allemand applique cette trichotomie, ce rythme ternaire aux autres sphères de l'anthropologie ; ainsi, la *représentation* et *l'idée* s'unissent et se résolvent dans le *concept; l'objet et le sujet* s'unissent dans la *ressemblance;* la *liberté* et la *nécessité* s'unissent dans *l'activité.* A ce point de vue la théorie de Deutinger offre une certaine analogie avec le système de Hegel.

Deutinger a encore écrit : *Introduction à l'étude de la Philosophie. — Doctrine de la pensée. — Philosophie morale. — Essai sur les rapports entre la Philosophie et la Théologie. — État présent de la Philosophie allemande*, ouvrage posthume.

Dans l'école libérale il faut compter aussi *Huber*, auteur d'une *Philosophie des Pères de l'Église ;* l'ancien professeur de l'Université de Bonn, Reusch, auteur d'un livre qui a pour titre : la *Bible et la Nature*, et dont le principal objet est de démontrer que les découvertes des sciences physiques et naturelles ne sont pas en contradiction avec la vérité révélée dans la Bible, et enfin, le fameux *Dœllinger*, leur maître, et le chef de plusieurs autres qui adoptèrent ses idées schismatiques et qui forment la secte des soi-disant *vieux catholiques* [1].

1. On sait que Dœllinger vient de mourir (1890) dans la plus extrême vieillesse, sans s'être réconcilié, hélas ! avec cette Église dont il avait été autrefois un des plus vaillants défenseurs (G. P.).

§ LXXIII. — STAUDENMAIER.

La tendance semi-catholique et semi-rationaliste de Günther, de Frohschammer, de Baader et de leurs disciples, fut abandonnée et combattue par Staudenmaier, qui sut se maintenir dans les limites d'une parfaite orthodoxie. Aussi le nom d'Antoine François *Staudenmaier* (1800-1856) mérite-t-il de figurer parmi ceux des plus illustres représentants de la Philosophie catholique en Allemagne. Il est regrettable qu'une mort prématurée ne lui ait pas permis de mettre la dernière main à sa *Dogmatique chrétienne*, et surtout à son excellente *Philosophie du christianisme*, qui, si elle avait été terminée, aurait été l'un des monuments les plus insignes de la science chrétienne dans notre siècle. Staudenmaier a aussi publié une *Exposition et une critique du système de Hegel*.

La Philosophie du Christianisme de Staudenmaier est composée de quatre parties: *a*) de la partie *ontologique*, qui traite de l'idée en général, de son origine, de sa nature, de ses rapports avec Dieu et avec le Logos divin ; *b*) de la partie *philosophique*, ou, pour mieux dire, de la partie *physico-philosophique*, qui a pour objet la doctrine de l'idée ou de l'être en tant qu'il se manifeste dans la nature ; *c*) de la partie *pneumatique*, qui expose la doctrine de l'idée en tant qu'elle se manifeste dans l'esprit; et *d*) enfin de la partie *historique*

qui recherche les lois et les formes de la réalisation de l'idée dans l'histoire de l'humanité sous l'action de la Providence divine. Malheureusement, la mort a empêché l'auteur de réaliser ce plan grandiose ; il n'a pu publier que la première partie.

Elle suffit cependant, en y joignant les autres écrits de l'auteur, pour que nous puissions nous former une idée de la conception philosophique de Staudenmaier. On peut la résumer dans les termes suivants :

La Philosophie, dans son sens propre, et comme distincte des autres sciences, est la science des premiers principes et des causes dernières des choses. Parmi ces principes et ces causes, la première place appartient à Dieu, d'où il suit que la connaissance de Dieu dans ses rapports avec la vérité et la réalité constitue l'objet principal et relativement total de la Philosophie.

Dans la condition présente de l'humanité deux chemins nous conduisent à la connaissance de Dieu et des vérités qui expriment les relations de l'homme avec la Divinité, tant dans l'ordre naturel de la création, que dans l'ordre moral et spirituel, à savoir, la révélation positive et la lumière naturelle de la raison. La première nous fait connaître certaines vérités supérieures à la raison, quoiqu'elles ne lui soient pas contraires, parce que, comme dit saint Thomas : *Veritati fidei Christianæ non contrariatur, veritas rationis ;* vérités qui, par là même, s'appellent et sont surna-

turelles. Par la seconde nous pouvons avoir quelque connaissance de Dieu, de l'homme et de la nature, et aussi des vérités qui ont trait à l'ordre moral et religieux, mais cette connaissance demeure obscure, incomplète et vacillante, si elle n'est pas complétée par la lumière directe ou indirecte de la révélation positive du christianisme.

L'idée divine et surnaturelle, loin d'exclure l'idée rationnelle, la contient en elle-même d'une manière supérieure et éminente. Il résulte de là que la vérité révélée, par cela même qu'elle est une vérité plus haute, plus pure, plus profonde, plus compréhensive, élève, complète et ennoblit la vérité philosophique, principalement quand il s'agit des problèmes qui ont trait à Dieu et à l'homme, considérés dans leurs relations multiples et supérieures. L'histoire dépose en faveur de cette influence exercée par la révélation sur la vérité philosophique. « Si l'on compare », ajoute Staudenmaier, « ce que les philosophes païens ont écrit sur Dieu et l'immortalité de l'âme, guidés par la raison naturelle, avec ce que la révélation chrétienne nous enseigne là-dessus, on reconnaîtra sans difficulté la distance énorme qui existe entre ces deux sources, et combien hésitante, obscure et insuffisante est la première en face de la seconde ».

La conscience fournit à l'esprit humain les premiers éléments internes et extérieurs de la connaissance ; mais à cette connaissance imparfaite et spontanée fournie par la conscience, doit succé-

der la connaissance rationnelle et scientifique. Cette connaissance commence dans l'esprit humain par l'admiration, ou par le désir de connaître la cause ou la raison suffisante de l'existence, et des propriétés des objets qui se présentent dans la conscience et en dehors de la conscience. Cette admiration, en tant qu'elle donne naissance à la recherche des causes et des principes des choses, est ce qu'Aristote et saint Thomas considéraient comme principe général de la science, et, prise en ce sens, elle implique un principe et comme un *processus* initial scientifique très supérieur au doute méthodique de Descartes.

Rechercher et connaître *les idées* ou essences des choses avec leurs relations mutuelles, tel est l'objet de la Philosophie comme science supérieure aux autres; mais cette connaissance ne peut être complète, et n'est véritablement philosophique qu'à la condition de connaître les relations qui existent entre les essences des idées créées, et les idées incréées et divines qui leur servent d'archétype dans l'intelligence de Dieu.

Ainsi, la conscience est le point de départ de la spéculation philosophique, mais elle est soumise à un développement progressif, grâce auquel l'homme acquiert la conviction rationnelle de sa distinction des autres hommes, dont il expérimente l'action sur lui-même, et de sa distinction du monde extérieur, parce que le mouvement de son propre corps, la résistance qu'il sent de la part des autres corps, et, en général, l'effort pour

repousser ce qui limite sa libre activité, impliquent la preuve expérimentale de la réalité objective du monde des corps, et de leur distinction du monde des esprits.

Une fois placée sur ce terrain, notre activité intellectuelle ne se contente pas de savoir qu'existent réellement l'homme et la nature, l'esprit et la matière; elle passe naturellement à rechercher les relations qui existent entre ces deux réalités, et surtout quelle est leur cause première, la raison suffisante de leur existence, attendu que la conscience et la raison attestent de concert que la nature matérielle ne produit pas l'homme, et que l'homme n'est pas l'auteur de la nature. De cette manière, et par un procédé logique, apparaît dans le champ de la spéculation philosophique le problème divin dont l'examen et la solution constituent la partie capitale de la Philosophie.

Notre connaissance de Dieu est, à la fois, innée et acquise (*Notitia insita et adquisita*), en tant que la notion connaturelle de Dieu qui existe au fond de l'esprit et du cœur de l'homme, se développe, se perfectionne et se transforme en notion scientifique et acquise, grâce aux preuves alléguées par la Philosophie en faveur de l'existence de Dieu, preuves qui sont rigoureusement démonstratives. La preuve appelée ontologique est aussi démonstrative; non dans le sens que lui ont donné saint Anselme et Descartes, mais comme développement et comme applica-

tion de la notion innée de Dieu qui lui sert de base.

Dieu, comme esprit absolu et infini, se connaît lui-même d'une manière absolue et infinie, ou, ce qui revient au même, se comprend lui-même; l'homme, esprit relatif et fini, connaît seulement Dieu d'une manière relative et finie, sans jamais arriver à la compréhension.

L'*aséité* est la note la plus fondamentale et la plus caractéristique de Dieu, parce qu'elle implique l'idée d'Être absolu, de l'être qui existe par lui-même et en lui-même, de l'être absolument inconditionné. L'aséité constitue ainsi le fond essentiel des autres attributs divins.

La nature, l'homme, et, en général, toutes les choses qui ne sont pas Dieu, ont été librement créées par Dieu. Il faut assigner la même origine aux âmes humaines : la théorie traductionniste et le générationnisme sont des systèmes que repoussent en même temps la foi divine et la raison humaine, la métaphysique et la science.

Notre cadre ne nous permet pas d'entrer dans de plus grands détails sur la Philosophie de Staudenmaier. Il suffit de dire que ses solutions des problèmes philosophiques sont les solutions de la Philosophie chrétienne ; solutions où abondent les points de vue originaux, la hauteur de vues, l'élévation des pensées et les réflexions profondes qui font encore davantage regretter que la mort ait empêché l'auteur de finir sa grande ***Philosophie du Christianisme.***

Sans méconnaître les droits de la raison humaine, et tout en affirmant la dignité et l'indépendance relative de la science dans ses rapports avec la foi, Staudenmaier sut éviter l'écueil contre lequel échouèrent Baader et Günther, et maintint fermement la ligne qui sépare la Théologie et la Philosophie, la foi divine et la raison humaine.

§ LXXIV. — LA DIRECTION SCOLASTICO-CHRÉTIENNE.

Tandis que Baader et Frohschammer, Hermès et Günther, s'écartaient plus ou moins de la Philosophie chrétienne, celle-ci s'acheminait à la restauration de l'ancienne doctrine des écoles et principalement de celle de saint Thomas. Mœhler, avec sa célèbre *Symbolique* ou *Exposition des dissidences contre le catholicisme et le protestantisme, d'après leurs symboles publics*, et par l'influence qu'il exerçà sur son ami et disciple Staudenmaier, contribua grandement à ce que la Philosophie chrétienne devint plus orthodoxe, et se rapprocha de plus en plus des solutions et des idées de saint Thomas ; ils furent comme les précurseurs immédiats du mouvement philosophico-scolastique de l'Allemagne contemporaine. Nous disons : les précurseurs immédiats, parce que ce mouvement avait été préparé de plus loin par la conversion et par les écrits de *Stolberg*, et d'une manière plus décisive par les écrits de Frédéric

Schlégel. « La *Philosophie* », écrit ce dernier, « est la lumière de l'histoire, et l'histoire est l'application des théories philosophiques ». Appliquant ces idées à la Philosophie chrétienne dans sa grande *Histoire de la littérature ancienne et moderne*, il mit en relief le mérite réel de la Philosophie du moyen-âge, et ses relations étroites avec la civilisation européenne et avec le catholicisme. Cette œuvre de restauration philosophico-scolastique conduite par ces écrivains, au point de vue historique, polémique, théologique et littéraire, a été, de nos jours, consolidée, au point de vue apologétique, par *Hettinger*, qui, dans sa remarquable *Apologie du Christianisme*, recourt fréquemment aux sources scolastiques et à la doctrine du Docteur Angélique.

Parmi les représentants les plus complets et les plus authentiques de la tendance scolastique sur le terrain proprement philosophique, il faut nommer *Hageman*, dont les *Éléments de Philosophie*, qui comprennent la logique, la métaphysique et la psychologie, traduisent les idées et les théories aristotélico-chrétiennes ; *Clemens*, défenseur de la Philosophie chrétienne contre les prétentions de l'école de Günther ; *Rothenflue*, dont la doctrine philosophique coïncide généralement avec celle des scolastiques, mais non d'une manière parfaite, car dans ses *Institutiones philosophiæ theoreticæ*, il y a quelques théories qui ont une saveur ontologiste et rosminienne.

Plus pures et plus entièrement scolastiques

sont les idées de *Kleutgen*, auteur de la *Philosophie ancienne*, où il discute et défend par de solides arguments la méthode et les solutions de la Philosophie scolastique, en face de la méthode et des solutions de la Philosophie moderne. Dans son *Manuel de Philosophie*, publié en 1869, *Stöckl* enseigne les mêmes idées, comme il le fait dans son excellent *Manuel de l'histoire de la Philosophie*, inspiré par le plus pur criterium catholique [1].

Le jésuite *Pesch* travaille aussi à la restauration de la Philosophie scolastique par ses *Institutiones philosophiæ naturalis*, où les principaux problèmes de physique générale et de cosmologie sont discutés, et résolus *secundum principia sancti Thomæ Aquinatis*.

A cette école appartiennent aussi *Plassmann*, auteur d'un livre intitulé la *Philosophie de saint Thomas*, l'autrichien *Schwets*, dont les *Institutiones philosophiæ* virent le jour à Vienne en 1873, et *Morgott*, défenseur et partisan de la doctrine du Docteur Angélique, comme on le voit

1. Stöckl, d'abord professeur de Philosophie à Munster, aujourd'hui chanoine d'Eichstaett, a fait paraître, en 1865, en 3 volumes grand in-8°, l'*Histoire de la Philosophie du Moyen-Age*. Le docteur Stöckl a publié, depuis, un *Cours de Philosophie* (3 vol.), une *Histoire abrégée de la Philosophie* (1 vol.) et une *Histoire de la Philosophie moderne* (2 vol.). Un prêtre français distingué, M. l'abbé *Crolet*, a extrait des ouvrages de Stöckl, une *Esquisse de la doctrine philosophique de saint Thomas* fort remarquable (1 vol. in-12, 1890, chez *Roger et Chernoviz*. Paris) (G. P).

dans sa *Théorie du sentiment d'après le système de de saint Thomas*, et dans son *Esprit et nature de l'homme, d'après la doctrine de saint Thomas*. L'ouvrage de *Jungmann* sur le beau et les beaux-arts, traduit en espagnol par Orti y Lara, appartient également à cette école, ainsi que la *Réfutation du matérialisme*, écrite par *Haffner*, et la *Psychologie d'Aristote*, due à la plume de Brentano, qui cependant, en des écrits plus récents, particulièrement dans sa *Psychologie expérimentale*, se rapproche beaucoup du positivisme, dont il accepte plusieurs idées.

Dans un sens peut-être moins explicitement scolastique, ont aussi contribué à ce mouvement, à divers points de vue, le cardinal *Hergenrother*, auteur de plusieurs écrits historiques et philosophico-théologiques; *Hefele*, avec ses recherches et ses travaux sur l'histoire des Conciles; *Ketteler*, auteur de divers écrits dogmatiques et politico-sociaux en faveur de l'Église; *Mattès*, qui écrivit contre le panthéisme; *Drey*, auteur de divers écrits critico-philosophiques, publiés dans le *Dictionnaire encyclopédique de la Théologie catholique*.

Il est juste de nommer ici Charles J. *Nolte*, prêtre de Mersebourg. Constamment sur la brèche, il travaille avec une activité infatigable pour étendre parmi ses compatriotes la doctrine philosophique de saint Thomas; il publie, dans ce but, des livres, des brochures, des articles de revues, et il traduit aussi en allemand quelques

ouvrages écrits en pays étrangers [1], et qui ont trait à la Philosophie du Docteur Angélique [2].

§ LXXV. — LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE EN BELGIQUE ET EN ANGLETERRE.

La Belgique tient une place très honorable dans le mouvement de la Philosophie chrétienne de notre temps ; elle a vaillamment combattu contre l'invasion du rationalisme spiritualiste, matérialiste, social et darwiniste. Il suffit de citer les remarquables travaux publiés dans la *Revue catholique* de Louvain contre le rationalisme matérialiste et contre le darwinisme, et, en ce qui touche à la sphère politico-sociale, l'ouvrage excellent de M. Périn qui a pour titre : *Les lois de la société chrétienne*.

1. M. Nolte après avoir traduit les *Estudios sobre la Filosofia de Santo Tomas*, du Cardinal Gonzalès, s'occupe aussi de traduire la *Filosofia elemental* et l'*Histoire de la Philosophie*, du même auteur.

2. Nous devons encore mentionner le Cours publié par le docteur *Gutlerlet*, professeur à Würsbourg, et qui se compose de six volumes. Ce qui fait l'originalité de ce travail considérable, c'est la tendance à se rapprocher, autant que le permettent les croyances catholiques et l'esprit de la Philosophie scolastique, du courant scientifique contemporain. Signalons aussi l'ouvrage sur *Dieu, la raison et la nature*, du docteur Ceslas Mathias Schweider, et les immenses travaux du docteur C. Werner sur tous les scolastiques d'Allemagne. La *Philosophia Larensis*, des R. P. Jésuites, s'est enrichie de deux nouvelles publications: Les *Institutiones juris naturæ* du P. Meyer, et les *Institutiones logicales* (G. P.).

L'Université de Louvain est un foyer de Philosophie chrétienne, en même temps qu'elle est une gloire spéciale du catholicisme belge ; elle suit sans défaillance les chemins de la science moderne, sans s'éloigner du grand courant chrétien, renouvelant et s'efforçant de rajeunir les bonnes traditions philosophiques du XVIe et du XVIIe siècle.

Pendant la première époque de l'Université et de la Revue, la Philosophie chrétienne suivit une direction nettement ontologiste, comme on le voit dans les travaux de *Mœhler*, de *Clæssens* et de *Laforet*, auteur d'une *Histoire de la Philosophie* que la mort ne lui a pas permis de terminer, et surtout dans ceux d'*Ubaghs* que l'on peut regarder comme le chef de cette école ontologiste. Dans son livre : *De la nature de nos idées et de l'ontologisme en général*, Ubaghs reproduit en partie la théorie de Malebranche, et il donne à ses idées un tour essentiellement ontologiste. Le professeur belge enseigna clairement « que Dieu, l'être parfait, toujours présent à notre esprit, est perçu par une vision intellectuelle, une intuition immédiate, une perception de l'âme, sans interposition d'aucune image ou idée intermédiaire ». Il y a plus : Ubaghs prétend que les vérités éternelles, nécessaires et immuables « *sont quelque chose de divin, ou plutôt Dieu même* », et que voir ces vérités, « c'est voir *quelque chose et voir par quelque chose qui s'identifie avec l'être infini, Dieu* ».

Grâce aux rapports fréquents et multiples qui existent entre la Belgique et la France, et à l'unité de langue, le mouvement ontologiste se communiqua à la France, où apparurent Fabre, Branchereau, Hugonin, et quelques autres défenseurs d'un ontologisme plus ou moins modéré. C'est ce qu'on voit facilement dans les *Études philosophiques* de ce dernier, dans les *Prælectiones philosophicæ* de l'abbé Branchereau, et dans la *Défense de l'ontologisme* écrite par l'abbé Fabre.

Cette tendance ontologiste de la Philosophie belge et française s'est peu à peu affaiblie, jusqu'à ce qu'elle eût disparu à peu près complètement surtout depuis qu'à Rome ont été désapprouvées certaines propositions qui renferment le fond et l'essence de l'ontologisme.

Parmi les représentants de la Philosophie chrétienne en Belgique, il faut compter le P. *Lepidi*, auteur de l'*Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, ouvrage qui contient une réfutation consciencieuse et solide de la théorie ontologique, et où l'on éclaircit avec beaucoup d'exactitude la doctrine et les idées des Saints Pères, particulièrement de saint Augustin, de saint Anselme et de saint Thomas sur la matière. Plus tard (1875), le même auteur a publié un ouvrage non moins recommandable, sous le titre de : *Elementa Philosophiæ Christianæ*.

Le traditionalisme français, qui eut son heure de popularité en Belgique, fut discuté et réfuté avec solidité et érudition par l'abbé *Lupus*, dans

son livre : *Le traditionalisme et le rationalisme, examinés au point de vue de la Philosophie et de la doctrine philosophique.* Aux philosophes que nous venons de nommer, ajoutons Monge, Bossu, Lecomte, qui tiennent en Belgique la bannière de la Philosophie chrétienne, et les distingués naturalistes Gilbert, Morichon et Lefebvre. Si à cela on ajoute la propagande catholique exercée dans le champ des sciences physiques et naturelles, par l'excellente *Revue des questions scientifiques*, on verra que l'active et entreprenante Belgique est un des facteurs les plus importants du mouvement philosophico-chrétien dans notre siècle.

Quant au mouvement philosophico-chrétien dans la Grande-Bretagne, il est naturellement moins considérable, parce qu'on se trouve là encore dans une période d'enseignement catéchistique et de controverse religieuse, qui absorbent l'activité des chefs et des docteurs du catholicisme dans ce royaume. En outre, le génie anglais est bien plus fait pour les recherches historiques et pour les études scientifiques que pour la Philosophie proprement dite. Cependant la Philosophie chrétienne n'y est pas sans représentants. On peut citer, sans parler des *Discours* de Wiseman, du livre de Molloy, *Géologie et Révélation*, et d'autres œuvres analogues, qui ont contribué au moins indirectement au mouvement philosophique, plusieurs articles philosophiques publiés dans diverses revues, et surtout l'ouvrage

que le P. Harper vient de publier à Londres, sous ce titre *The Metaphysics of the School*, et qui contient, avec une exposition de la doctrine des principaux scolastiques, particulièrement de saint Thomas, la réfutation des erreurs modernes, et la démonstration de l'accord des théories de saint Thomas sur le monde matériel, avec les inductions légitimes des modernes partisans de la méthode expérimentale [1].

§ LXXVI. — LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE EN ITALIE. — GERDIL ET DE MAISTRE.

Tandis qu'avec Châteaubriand et Bonald la restauration chrétienne et scientifique prenait son essor en France, le comte de Maistre se faisait connaître en Italie et dans l'Europe entière. Ses écrits ont puissamment contribué au mouvement de restauration chrétienne, particulièrement sur le terrain religieux et politique. Mais il est juste de faire remarquer que l'honneur de l'initiative en cette matière appartient au cardinal Gerdil.

Gerdil (1718-1802), dans ses nombreux écrits,

1. Le mouvement philosophique chrétien s'accentue de plus en plus en Belgique. Il nous suffit de citer, sans parler de beaucoup d'autres, les beaux travaux du P. de San, du P. Lahousse, du P. Castelein, jésuites; de Mgr Mercier et de M. Fontaine, professeur à l'Université de Louvain, enfin de Mgr Van Wedingen, trop tôt enlevé à la science.

En Angleterre, on ne saurait oublier les grands cardinaux Manning et Newmann. Les PP. Jésuites publient en anglais une suite de traités philosophiques du plus haut intérêt (G. P.).

attaqua avec une grande force et une grande abondance de doctrine les principes philosophiques, politiques et sociaux du sensualisme et des encyclopédistes, comme on le voit dans ses dissertations *Sur l'existence de Dieu et l'immatérialité des natures intelligentes*, dans son traité sur *l'Immortalité de l'âme* contre Locke, dans son *Discours philosophique sur l'homme*, ainsi que dans son *Anti-Émile*, réfutation de l'*Émile* de Rousseau, et dans plusieurs autres traités de tout genre, qui font de lui un des auteurs les plus féconds de l'époque.

Sur le terrain de la Philosophie chrétienne, Gerdil représente une sorte d'éclectisme indépendant; il s'applique surtout à défendre contre les attaques du rationalisme la substance de la Philosophie chrétienne, sans s'attacher à un système particulier. Il est certain cependant que, du moins pendant la première partie de sa vie, il suivit une tendance ontologique, comme on le voit facilement dans son *Apologie de la théorie de Malebranche sur l'origine des idées*. A en juger par ses écrits subséquents, il est très probable que Gerdil, s'il n'abandonna pas tout à fait sa théorie ontologiste, y introduisit cependant de profondes modifications.

Comme on le voit, le cardinal Gerdil fut le précurseur du *Comte de Maistre*, né à Chambéry au milieu du XVIIIe siècle, et qui, après avoir été ambassadeur du roi de Sardaigne à la Cour de Russie en 1803, mourut ministre d'Etat du Piémont en 1821.

Ce qui caractérise et distingue les écrits de De Maistre, c'est la spontanéité originale du génie. Sans être un philosophe dans le sens rigoureux du mot, l'auteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg* contribua efficacement au mouvement philosophico-chrétien, non pas tant par son *Examen de la Philosophie de Bacon*, que par les pensées profondément chrétiennes, scientifiques et philosophiques, semées dans ses différents ouvrages.

La thèse capitale de De Maistre, l'idée mère qui est au fond de tous ses travaux, dans ses *Considérations sur la France*, dans son livre sur le *Pape*, dans son *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, dans ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*, c'est la restauration du principe divin, la *réincarnation*, si je puis m'exprimer ainsi, de Dieu et du principe catholique dans toutes les sphères de l'activité humaine, dans l'ordre religieux et dans l'ordre moral, dans l'ordre philosophique et dans l'ordre scientifique, dans l'ordre social et dans l'ordre politique.

En quelques traits vigoureux il anathématise l'impiété du siècle qui venait d'expirer, son *insurrection contre Dieu*, et l'aveuglement de ceux qui la formulèrent, sans se douter qu'ils en seraient les victimes. Beaucoup de ses idées sur ce point paraissent avoir été écrites en prévision de ce que nous voyons aujourd'hui. « Bien qu'il y ait toujours eu des impies », écrit-il, « jamais il n'y avait eu, avant le XVIII[e] siècle et dans le sein du christia-

nisme, une *insurrection contre Dieu ;* jamais surtout on n'avait vu une conspiration sacrilège de tous les talents contre leur auteur, et c'est là précisément ce que nous avons vu de nos jours. Par un prestige inconcevable, l'impiété s'est fait aimer de ceux-là mêmes dont elle était la mortelle ennemie ». En citant aujourd'hui ces paroles du grand publiciste nous pouvons bien ajouter : *Qui habet aures audiendi, audiat.*

De Maistre est généralement considéré comme un partisan de la monarchie absolue ; en réalité sa politique n'est pas aussi absolutiste que sembleraient l'indiquer certaines phrases qui vont plus loin que sa pensée. Si l'on étudie avec attention ses œuvres, et particulièrement ses écrits posthumes, on verra que De Maistre ne repoussait pas absolument l'intervention politique de la nation, et qu'il pensait que la forme du gouvernement doit être en rapport avec les circonstances et avec les conditions de chaque pays [1].

1. En 1870, on a imprimé à Paris un volume qui renferme diverses *œuvres inédites du comte Joseph de Maistre*, publiées par son petit neveu, Charles de Maistre. Dans le volume qui contient, outre d'autres opuscules, une *Étude sur la Souveraineté*, nous trouvons différents passages qui viennent à l'appui de ce que nous disons. En voici quelques-uns : « Assurément, je n'aime pas plus qu'un autre les assemblées populaires, mais les folies françaises ne doivent pas nous dégoûter de la vérité et de la sagesse qui se trouvent dans les sages milieux... Mais, parce que ces propositions exagérées sont fausses, s'ensuit-il que personne n'ait le droit de parler pour le bien commun, au nom de la communauté » ?

Les idées de De Maistre sur l'origine du langage, si elles ne sont pas complètement identiques à celles de Bonald, s'en rapprochent beaucoup, l'auteur des *Soirées* affirme que l'homme n'a pas pu inventer la parole et que, par conséquent, celle-ci a une origine divine. Mais il s'arrête là ; il enveloppe même sa pensée dans des phrases brillantes, mais vagues, qui ne précisent rien sur le *mode* de cette origine, et il évite ainsi d'entrer sur le terrain essentiellement traditionaliste de Bonald. De Maistre nous dit, à la vérité, que « *la parole n'est possible que par le Verbe* » ; mais il ne nous dit pas de quelle manière est venue à l'homme la parole, le langage primitif.

Le défaut d'une solide érudition philosophico-scolastique, que nous avons noté en De Bonald, se fait aussi sentir chez De Maistre. L'auteur des *Soirées* n'avait qu'une connaissance très incomplète des œuvres et des doctrines des scolastiques, même des plus fameux. Même en ce qui touche la doctrine de saint Thomas, qu'il cite fréquemment, les idées de De Maistre sont assez inexactes, comme on le voit, entre autres exemples, lorsqu'il confond d'une manière déplorable l'entendement actif avec l'entendement possible, et l'*intellect passif*, qui, pour saint Thomas, est un des

« Le meilleur gouvernement pour chaque nation est celui qui, dans l'espace de terrain occupé par cette nation, est capable de procurer la plus grande somme de bonheur et de force possible, au plus grand nombre d'hommes possible ». *Œuvres inéd.*, etc., pp. 312 et 372.

sens internes avec la faculté intellectuelle ou la raison [1].

§ LXXVII. — ÉCOLE SENSUALISTE. — SOAVE. GIOIA. ROMAGNOSI.

La doctrine de Locke et de Condillac qui exerça une influence prépondérante sur les esprits en France, pendant la plus grande partie du XVIII[e] siècle, se fit aussi sentir en Italie, plus même peut-être qu'en d'autres pays. Sans parler d'autres raisons, le séjour de Condillac dans la péninsule contribua à ce résultat ; on sait, en effet, que le philosophe de la sensation transformée fut appelé à Parme pour être le précepteur du jeune duc Fernand. Sa résidence dans cette ville pendant dix ans (1758-1768) contribua efficacement à répandre les théories de l'école sensualiste, théories qui furent adoptées et suivies avec plus ou moins de fidélité dans divers centres d'enseignement, particulièrement dans l'Université de Parme et dans le collège Alberoni de Plaisance.

On comprend ainsi que la Philosophie sensualiste se soit emparée de la direction des esprits,

1. Joseph de Maistre est un *miracle* de génie ; mais s'il a à peu près tout *prévu*, il n'a pas tout *vu* dans le passé. Il ne connaît pas assez le moyen-âge, soit littéraire, soit philosophique, soit politique, soit social. La grandeur de Louis XIV a trop masqué à ses regards la grandeur plus véritable et plus solide de saint Louis (G. P.).

et que, pendant le dernier tiers du siècle passé et le premier tiers de notre siècle, elle ait compté de nombreux partisans ; nous en mentionnerons quelques-uns dans cette histoire, qui ont été les principaux représentants des théories sensualistes :

a) Le P. *Soave* mérite le premier rang non seulement dans l'ordre chronologique, mais aussi à cause de son influence sur la diffusion du sensualisme. Enthousiaste de Locke, qu'il appelait le plus grand des métaphysiciens, il traduisit en italien le résumé que Winne avait fait de l'*Essai sur l'entendement humain*. Il écrivit en outre des institutions de logique, de métaphysique et d'éthique dans lesquelles il développa les théories de Locke et de Condillac, contribuant grandement de la sorte, ainsi que par son enseignement dans l'un des lycées de Milan, et dans d'autres centres d'instruction, à propager la Philosophie sensualiste.

b) *Gioia* est un autre des représentants les plus remarquables de l'école sensualiste italienne pendant le premier tiers du siècle actuel. Dans ses *Éléments de Philosophie*, Gioia exposa les doctrines de Locke et de Condillac. Les sens et l'empirisme dans l'ordre spéculatif, l'utilitarisme dans l'ordre pratique, résument les idées et les tendances logiques de l'auteur de l'*Idéologie* et de la *Philosophie de la statistique*. Et puisque nous venons de nommer ce livre, nous ferons remarquer que l'étude de la statistique et de ses appli-

cations à la politique, à la morale, à l'économie, constitue un des caractères les plus originaux des écrits de Gioia, et fait peut-être leur mérite principal. Dans ses études, comme dans son livre : *Du mérite et des récompenses*, le philosophe italien reste fidèle aux inspirations et aux méthodes empirico-sensualistes.

c) *Romagnosi*, contemporain de Gioia, auquel il survécut pendant six ans († 1835), n'est pas un sensualiste rigoureux comme Gioia et comme Soave. Les facultés et les fonctions intellectuelles, pour Romagnosi, ne sont pas des sensations transformées, comme elles l'étaient pour Condillac, et l'intelligence, considérée au moins comme faculté de juger, est distincte des sensations. Cependant le philosophe n'arrive pas à franchir le cercle du sensualisme. Sans parler de ses idées juridiques et morales, qui se meuvent généralement dans la sphère sensualiste et naturaliste, l'auteur de l'*Introduction à l'étude du droit public universel*, encore qu'il se rapproche parfois du spiritualisme, se maintient cependant dans le sensualisme, attendu qu'il attribue à un sens intérieur les fonctions que l'intellectualisme regarde comme propres à la raison, et supérieures à l'ordre sensible. Malgré toutes ses atténuations et toutes ses réserves, la raison, dans la théorie de Romagnosi, est réduite à une espèce de sens spécial ; c'est un sens supérieur, si l'on veut, mais enfin c'est un sens.

Soave, Gioia, Romagnosi, ne sont pas les seuls

représentants de l'école sensualiste en Italie. On peut encore citer : *Cicognara*, dans ses *Discours sur le beau ; Borelli*, qui, sous le pseudonyme de *Lallebasco*, publia une *Introduction à la Philosophie naturelle de la pensée; Costa* dans sa *Manière de composer les idées et de les désigner par des paroles précises*, sans parler de *Buffalini* et de quelques autres moins importants.

§ LXXVIII. — ÉCOLE SPIRITUALISTE. — GALLUPPI.

Nous avons déjà dit que les idées de Gioia et de Romagnosi, en ce qui touche les rapports de l'Église et de l'État, étaient peu orthodoxes. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, si l'on tient compte des tendances républicaines et césariennes qui firent éclater les guerres de la révolution et de Napoléon en Italie, et si l'on prend garde que dans toute Philosophie sensualiste, il y a nécessairement un levain antichrétien qui tend à se manifester sous une forme ou sous une autre.

Les traditions et le génie national de l'Italie étaient opposés aux théories sensualistes : aussi une création spiritualiste ne tarda pas à se produire dans la péninsule. Elle donna naissance à une école à laquelle appartiennent les plus illustres penseurs de l'Italie contemporaine, quoique avec certaines nuances.

Avant tout, citons le premier représentant remarquable de cette école, *Pascal Galluppi* (1771-

1846) qui, dès avant la mort de De Maistre, avait appelé l'attention par la publication de son *Essai philosophique sur la critique de la connaissance*, que suivirent d'autres ouvrages philosophiques, parmi lesquels nous mentionnerons les *Leçons de logique et de métaphysique*. La doctrine de Galluppi consiste dans une espèce de conception syncrétique, où entrent, comme éléments dominants, les idées de Descartes, de Leibnitz et de l'école écossaise, tout en conservant le fond essentiel de la Philosophie chrétienne.

Dans quelques-uns de ses écrits, le philosophe napolitain réfuta avec vigueur le criticisme de Kant, bien qu'il ait adopté quelques-unes de ses idées. Ses *Lettres sur les vicissitudes de la Philosophie depuis Descartes jusqu'à Kant* contiennent de très justes observations critiques et philosophiques.

En somme : le spiritualisme de Galluppi est un spiritualisme assez semblable, dans son fond, au spiritualisme qu'enseignaient, à la même époque, en France, Victor Cousin et quelques-uns de ses disciples, mais il est supérieur au spiritualisme éclectique et il s'en distingue de deux manières : 1° Galluppi professe un spiritualisme nettement chrétien, en harmonie avec le dogme catholique, tandis que le spiritualisme de Cousin n'est rien moins qu'orthodoxe ; 2° le spiritualisme de Galluppi fut toujours exempt de l'élément panthéiste et hégélien que l'on découvre ici et là dans la doctrine du chef de l'éclectisme.

La prédominance de l'élément psychologique caractérise le système spiritualiste de Galluppi, qui nous dit clairement que « toute la science de l'homme repose sur la base unique de la science de soi-même », thèse dont le commentaire et le développement constituent le fond et l'objet de presque toutes ses œuvres. A ce point de vue, le philosophe napolitain peut figurer comme le représentant de la nuance psychologique de l'école spiritualiste italienne, comme Rosmini est le représentant de la nuance idéologique, et Gioberti de la nuance ontologique.

Nous ignorons si le nom d'Alphonse *Testa* mérite de figurer à côté de celui de Galluppi, parce que s'il est vrai que, dans la seconde étape de sa vie intellectuelle, il abandonna les théories sensualistes qu'il avait auparavant défendues, ses idées sur les relations entre la Philosophie et le catholicisme comme religion révélée, offrent des ombres qu'il n'est pas facile de dissiper, bien que, puisqu'il s'agit d'un prêtre, on doive interpréter dans un sens catholique certains passages un peu obscurs.

Quoi qu'il en soit, Testa, qui avait commencé par défendre le sensualisme, et qui, en 1829, publia sa *Filosophia dell' affetto* inspirée par ce système, écrivit, peu d'années après, la *Filosophia della mente*, où il expose et soutient le criticisme idéaliste de Kant, bien qu'avec certaines réserves, et attaquant même les tendances sceptiques du kantisme. Cela nous donne quelque

droit à placer ce philosophe parmi les représentants de l'école spiritualiste, considérée dans sa nuance critique.

§ LXXIX. — ROSMINI.

Ce savant et saint prêtre (Antoine *Rosmini Serbati* (1797-1855) est l'un des représentants les plus illustres de la Philosophie chrétienne dans notre siècle. Profond philosophe, Rosmini est en même temps un critique de premier ordre. Son *Nouvel essai sur l'origine des idées* est un modèle de critique consciencieuse et élevée en matière philosophique.

La Philosophie chrétienne dans laquelle entrent comme éléments principaux la doctrine de saint Thomas et de saint Augustin, constitue le fond réel de la Philosophie de Rosmini, mais elle y apparaît revêtue d'idées nouvelles, de pensées critiques et de théories plus ou moins originales. L'idéalisme platonicien modifié dans un sens chrétien par saint Augustin et par saint Thomas paraît être la théorie dominante et le caractère fondamental du système philosophique de Rosmini.

Il ne peut y avoir aucun doute sur ce point pour quiconque connaît la théorie de Rosmini sur la connaissance humaine ; son système, en effet, n'est qu'une application plus ou moins logi-

que de sa théorie sur la connaissance humaine, théorie qui constitue le point central et comme l'essence de sa conception philosophique.

Cette théorie rosminienne de la connaissance embrasse deux éléments principaux :

a) La nature et l'origine des idées ;

b) Le procédé propre, ou, si l'on veut, le mécanisme de la connaissance humaine considérée dans ses rapports avec les idées et les différentes facultés de la connaissance.

Comme bases générales pour expliquer et comprendre la théorie de la connaissance, dans cette double phase, Rosmini pose les affirmations suivantes :

1° Il existe dans l'homme deux facultés de connaître essentiellement distinctes, la sensibilité et l'entendement, et ces facultés impliquent deux causes prochaines de la connaissance, la sensation, — que Rosmini appelle ordinairement *sentiment*, — et la pensée. Les choses sensibles et existantes ou *subsistantes*, comme dit Rosmini, constituent l'objet propre de la sensation, mais la pensée s'étend aux choses non sensibles et à celles qui n'existent pas actuellement. Il faut remarquer que même par rapport à la sensation, on doit distinguer entre la sensation elle-même et la pensée de la sensation ; la première est subordonnée et comme liée à un instant déterminé du temps, tandis que la seconde peut se référer à une sensation passée ou future, de telle sorte que la pensée restera présente, tandis que la sensation, objet de

cette pensée, peut ne pas exister, mais avoir existé ou devoir exister.

En réalité, ce que Rosmini attribue ici à la pensée convient à l'imagination. Il y a là une certaine inexactitude et obscurité, soit dans l'idée, soit dans l'expression, inexactitude et obscurité que nous retrouvons en d'autres endroits de la conception rosminienne, et qui sont, à n'en pas douter, l'une des causes principales des ombres qui enveloppent sa doctrine et qui justifient, en partie, les accusations dont elle a été l'objet.

2° Les choses qui sont perçues soit par les sens, soit par l'entendement, le sont d'une manière immédiate et directe, sans que s'interposent des idées ou représentations des objets connus, distinctes de ceux-ci. Il est bon, en effet, de savoir que, bien que Rosmini parle souvent d'*idées*, celles-ci ne sont pas les représentations ou espèces intelligibles dont il est question chez saint Thomas et les scolastiques ; ce ne sont pas les idées ou concepts *formels* de ceux-ci, mais des concepts *objectifs*, c'est-à-dire, la chose elle-même, l'entité réelle ou possible qui est perçue par l'entendement. En d'autres termes : les idées de Rosmini sont *id quod cognoscimus*, et non *id quo cognoscimus*, comme l'enseigne saint Thomas.

Nous ne croyons pas cependant que Rosmini ait voulu exclure l'existence *intentionnelle*, la présence objective, intelligible, des objets réels dans l'entendement, mais seulement leur présence intelligible au moyen d'espèces ou d'idées dis-

tinctes de l'acte intellectuel et de l'objet perçu.

3° Entre le sujet connaissant et l'objet connu, entre *le sujet* et *l'objet*, il existe une distinction radicale et primitive, une opposition irréductible, qu'il s'agisse de la connaissance sensible ou de l'entendement ; il est évident, en effet, que même lorsque le sujet connaissant est l'objet de la pensée, cette opposition existe, attendu que le moi pensant, *comme tel*, comme principe et sujet de la pensée actuelle, est distinct et s'offre comme distinct du moi, en tant que *pensée* et objet de la connaissance. Donc, la distinction, soit réelle, soit mentale, entre le sujet et l'objet, constitue un des caractères essentiels de la pensée humaine.

4° Les connaissances de l'homme sont de deux sortes : les connaissances d'*intuition* et les connaissances d'*affirmation*. Les premières se réfèrent aux choses considérées en elles-mêmes, abstraction faite de l'existence réelle ; elles se réfèrent aux essences, en tant qu'elles peuvent subsister ou non subsister, c'est-à-dire, aux *idées*, car, nous l'avons déjà dit, pour Rosmini l'*idée* et l'essence connue comme possible sont une même chose. Les connaissances d'affirmation sont celles que nous acquérons moyennant un acte par lequel nous affirmons qu'une chose dont nous avons préalablement l'idée existe ou n'existe pas réellement. Il suit de là :

a) Que, tandis que la connaissance d'intuition offre à notre esprit les essences possibles, ou, si l'on veut, les choses réelles en tant que possibles,

la connaissance d'affirmation ou de *jugement* ne présente à l'esprit aucun nouvel objet possible, aucune nouvelle essence, mais elle produit seulement en nous la *persuasion* que telle ou telle essence, connue préalablement par l'intuition comme possible, existe réellement.

b) Que l'objet propre des connaissances d'intuition est le monde des possibles, tandis que la connaissance d'affirmation a pour objet propre le monde réel, les essences actuellement existantes.

c) Que, soit la connaissance d'intuition, qui a pour objet les idées, et qui, par sa nature, est supérieure à l'ordre sensible, soit la connaissance d'affirmation, qui a pour objet les choses réelles et existantes, appartiennent à l'entendement et non aux sens, attendu que cette connaissance implique nécessairement la connaissance préalable de l'essence en elle-même et comme possible, sans laquelle on ne pourrait unir l'essence à l'existence actuelle, d'où résulte la connaissance d'*affirmation* de l'existence actuelle dans l'essence A ou B, et la *persuasion* de l'existence effective de cette chose.

Bien que ces deux classes de connaissances appartiennent à l'entendement et non aux sens, il ne faut pas croire cependant qu'elles en soient complètement indépendantes. L'exercice des sens, la sensation, est la condition préalable, l'occasion au moins *sine qua non* de l'acquisition des connaissances soit d'intuition, soit d'affirmation. Sans l'impression produite sur les sens, et sans l'exer-

cice de la sensibilité relativement au monde réel, aux choses singulières et existantes, l'esprit humain ne pourrait acquérir ces connaissances, et il serait réduit à l'intuition vague et stérile de l'être idéal et possible, mais commun et indéterminé.

Sur ces bases, Rosmini élève sa théorie de l'origine et de la nature des idées, et il y rattache le *processus*, la constitution de la connaissance humaine, théorie que l'on peut résumer de la manière qui suit :

Nous avons vu qu'entre l'objet *connu* et le sujet *connaissant*, il existe une distinction radicale et primitive, distinction qui se retrouve soit dans les connaissances d'intuition, soit dans les connaissances d'affirmation.

On conclut de là que les idées qui font l'objet des connaissances d'intuition sont quelque chose de nécessairement distinct du sujet connaissant, et qu'on ne peut les confondre avec notre raison.

D'autre part, il est évident qu'on ne peut dire de ces idées qu'elles sont *rien*, attendu qu'elles sont les essences possibles des choses, et le *rien* n'est essence ni réelle, ni possible.

De tout cela, on déduit : 1° que le mode d'exister de ces *idées*, que l'on appelle aussi objet idéal, essence possible des choses, est différent du mode d'exister qui est propre aux objets réels, c'est-à-dire, aux individus singuliers ; 2° que ces idées, comme objets de la connaissance, ne tombent pas sous l'action et dans le domaine des

sens, et que, par conséquent, pour expliquer leur acquisition, il faut recourir à des principes supérieurs aux sens, bien que ceux-ci contribuent à leur connaissance d'une manière indirecte et éloignée.

Quelle est donc la véritable origine des idées ? Pour résoudre avec justesse ce problème, il faut fixer avant tout les *caractères* propres des idées, leurs propriétés, leurs attributs.

a) Les idées sont, en premier lieu, *universelles*, en tant qu'un objet idéal, une essence possible, peut être pour nous le moyen de connaître un nombre indéfini d'individus, dans lesquels elle peut exister et se réaliser. Ainsi, par l'idée d'homme, — idée de l'homme possible, — nous pouvons connaître la nature d'une infinité d'hommes singuliers, en qui se réalise et subsiste l'essence de l'homme; de la sorte, l'espèce ou essence humaine est une, mais les individus sont et peuvent être plusieurs. Comme l'artiste, qui conçoit le modèle d'une statue, peut appliquer cette forme typique à une foule de statues particulières sans que celles-ci épuisent la virtualité de la forme exemplaire, qui demeure toujours une et identique, ainsi, l'homme idéal par exemple, l'*idée* d'homme, tout en demeurant une et identique, est applicable à un grand nombre d'individus, et sert à les connaître et à les distinguer de toutes les autres choses existantes.

b) Les idées sont encore *nécessaires*, parce qu'elles représentent les essences possibles et en tant

qu'elles sont possibles, c'est-à-dire, en tant qu'il s'agit d'une essence dont l'existence n'implique pas contradiction, elles revêtent le caractère de nécessité, attendu que ce qui n'implique pas contradiction est *nécessairement* possible et ne peut cesser de l'être. C'est ainsi qu'on appelle les idées nécessaires, à la différence des êtres réels, qui sont contingents à raison de leur réalité et de leur existence. De là vient que si nous pouvons penser un être réel, Pierre, par exemple, avec l'existence ou sans l'existence actuelle, il nous est impossible de penser qu'un être purement possible d'une possibilité interne, cesse d'exister comme possible, ou, ce qui revient au même, cesse d'être possible.

c) Le caractère d'universalité entraîne une certaine *infinité;* en effet, on dit les idées universelles parce qu'elles sont applicables à un nombre *illimité* d'individus, sans que pour cela l'idée s'épuise et cesse d'être conçue comme une et identique.

d) Et, en même temps, la nécessité dont elles sont dotées communique aux idées un caractère d'*éternité*, attendu que ce qui est absolument nécessaire, comme est la possibilité interne des idées, a été, est et sera toujours, et est, par conséquent, éternel.

Ici, remarquons que Rosmini ne fixe pas, comme il le faudrait, le sens qu'il attribue à l'éternité des idées, éternité qu'on peut admettre seulement dans le sens suivant lequel les scolastiques l'attri-

buaient à l'universel, l'entendant, non d'une éternité positive qui convient seulement à Dieu, mais d'une éternité négative, qui signifie simplement que l'*universel*, que l'*idée*, fait abstraction de toute différence de temps.

Dans l'*universalité*, la *nécessité*, l'*infinité* et l'*éternité* sont les caractères propres de l'idée.

A cause de ces caractères sublimes, et en quelque sorte divins, on peut dire des idées qu'elles ne tirent pas leur origine de nous-mêmes, ou des êtres inférieurs et finis ; mais que, dans un sens général, elles viennent de Dieu ; on peut les appeler des *dépendances de Dieu*. Dans le *Nouvel essai sur l'origine des idées*, on leur donne le nom d'*appartenances* de Dieu, et dans la *Théosophie*, on appelle leur être initial : *une appartenance de la divine essence*.

Qu'entend donc Rosmini par ces mots ? Quel sens doit-on donner à cette *appartenance divine*, dont il est question en divers endroits de ses œuvres, et qui a donné lieu à quelques critiques de le traiter de panthéiste et d'ontologiste ? Cette formule est-elle susceptible d'une interprétation qui éloigne le danger de panthéisme et d'ontologisme ?

On ne peut répondre d'une manière satisfaisante à ces questions, qu'autant qu'on connaît la théorie de Rosmini sur la nature et l'origine des idées. Poursuivons donc notre exposition.

Si nous rentrons en nous-mêmes, lorsque déjà notre vie et notre intelligence se meuvent dans

des sphères supérieures ; lorsque la première a acquis un certain degré de développement, et lorsque la seconde a été quelque peu cultivée par l'étude et par la réflexion, nous observons que nos idées, prises dans l'ensemble, offrent un certain ordre et une certaine subordination, quant au degré d'universalité. Les unes se rapportent à des objets relativement déterminés et concrets, comme l'idée d'homme, de cheval, de marbre, etc.; les autres sont plus indéterminées et plus universelles, comme l'idée d'animal, de vivant, de minéral, etc., et ainsi peu à peu nous nous trouvons en possession d'idées de plus en plus universelles, jusqu'à ce que nous arrivions à l'idée la plus indéterminée et la plus universelle, à l'idée d'*être*.

Ainsi nos idées, prises dans l'ensemble, forment comme une espèce de pyramide, à la base de laquelle se placent les idées plus concrètes et moins universelles; à celles-ci se superposent, comme par couches, des idées moins déterminées et moins concrètes; enfin, le sommet de la pyramide est formé par l'idée indéterminée absolument universelle d'être.

Comparant cette idée la plus universelle de toutes avec les autres idées, et réfléchissant sur leurs mutuelles relations, on reconnaît :

1° Que l'idée de l'être est comme le fond général des autres idées, car toutes présupposent et renferment l'idée de l'être.

2° Que toutes les autres idées s'offrent à nous

comme des déterminations, des limitations et des actuations de l'idée indéterminée de l'être : ainsi, par exemple, l'idée d'homme suppose et renferme dans son concept l'idée d'être, sans lequel l'homme ne pourrait pas se concevoir, et d'autre part, elle renferme et elle représente une détermination de l'être indéterminé, et comme une actuation, une addition de certains modes d'être qui limitent l'être universel.

3° Que l'idée de l'*être* est indépendante, car nous pouvons penser à l'être sans penser aux autres idées inférieures, tandis que celles-ci ne peuvent être *pensées* sans l'être ; bien plus, elles dépendent, dans leur constitution, dans leur formation, et par conséquent dans leur origine, de l'idée universelle d'être. Quelle est donc l'origine des idées d'après Rosmini ? La voici :

S'il s'agit de l'idée indéterminée d'être, idée qui constitue le sommet de la pyramide, elle n'a d'autre origine que celle de l'homme lui-même : elle est innée à l'homme, comme son essence, et Dieu qui a créé l'homme lui communique cette idée de l'être indéterminé. Mais qu'on y prenne garde, cette idée joue le rôle non seulement d'idée, mais encore de forme de l'intelligence, *elle constitue la lumière de la raison*, comme dit Rosmini. Il ajoute que sans cette idée de l'être possible « l'esprit humain, non seulement serait incapable de toute opération rationnelle, mais encore serait privé de la faculté de penser et d'entendre ; en d'autres termes, il cesserait d'être intelligent ».

Pour Rosmini, l'être idéal, l'*être*, non seulement est le premier objet connu par l'homme et comme par intuition ; non seulement, c'est une idée innée, et, comme telle, en quelque sorte divine, mais elle constitue, en outre, la lumière de la raison, et « par cela même on peut dire de cet être, en tant qu'il est conçu par chaque homme, qu'il est l'intellect singulier de chacun, ou plus proprement le principe intellectuel ».

Ainsi, les phrases et les textes où Rosmini affirme, soit que nos idées coïncident avec les idées divines, et procèdent originairement de Dieu, soit que l'idée indéterminée de l'être possible et initial est une appartenance de Dieu, une chose ou entité divine, peuvent recevoir, sans violence, un sens orthodoxe. Il y a peut-être inexactitude, et même erreur philosophique à confondre en quelque manière l'idée de l'être possible et initial avec la lumière de la raison et avec le principe intellectuel, comme le fait Rosmini ; mais une fois admise cette identification partielle, une fois admise l'hypothèse que l'idée de l'être possible et initial constitue la lumière de la raison, on peut dire de cette idée sans tomber dans une erreur théologique, qu'elle est une appartenance de Dieu, une participation de l'essence divine, une lumière que Dieu communique à l'intelligence humaine, l'essence divine communiquée et reçue dans l'homme d'une manière limitée, c'est-à-dire, dans la forme et avec les conditions imposées par la création comme acte libre de Dieu.

Dans ces phrases, Rosmini ne fait qu'appliquer à l'idée de l'être, considérée comme objet de l'intuition naturelle, et comme lumière de la raison, les caractères, les attributs et les relations que saint Thomas applique à l'intelligence humaine, lorsqu'il dit qu'elle est : *Impressio quædam rationum æternarum. — Quædam similitudo increatæ Veritatis in nobis resultantis. — Virtus quæ a supremo Intellectu participatur.*

Au reste, si Rosmini affirme et répète que nos idées, les idées qui, dans sa théorie, constituent l'objet des connaissances d'intuition, ont une origine divine, viennent de Dieu, existent en Dieu, il convient de ne pas oublier que notre philosophe distingue le mode suivant lequel elles existent en Dieu, et suivant lequel elles existent en nous, et qu'en outre toute Philosophie théiste et chrétienne doit admettre, en quelque sens, la préexistence de nos idées en Dieu. Ce n'est pas sans fondement que saint Thomas appelle la raison humaine une participation et une ressemblance de la lumière incréée, et de l'Intelligence suprême, qui contient les raisons éternelles, c'est-à-dire, les idées divines, et qu'il écrit qu'il existe dans notre esprit une certaine impression des idées éternelles : *impressio quædam rationum æternarum est in mente nostra.*

L'idée innée de l'être indéterminé et pur, terme et objet propre de l'intuition primitive intellectuelle, sert comme de point de départ, — avec la sensation qui en détermine les applications, — à

la formation des autres idées, qui sont comme des déterminations et des actuations de cette idée : déterminations et actuations dont les sens sont l'occasion, et que saisit l'intelligence, grâce à l'universalisation et à l'abstraction, fonctions qui appartiennent à l'intelligence en tant qu'elle *est raison.*

De cette exposition on déduit :

a) Que toutes les idées, à l'exception de l'idée indéterminée et innée de *l'être*, doivent leur origine et leur formation à la sensation, à la faculté intellectuelle, à l'idée de l'être : l'activité intellectuelle est la cause efficiente par l'universalisation et l'abstraction, la sensation est la cause matérielle, et l'idée de l'être en est la base, l'élément primordial, en même temps qu'elle est la lumière et la force de la raison.

b) Que toutes les idées peuvent se concevoir comme des limitations, des déterminations et des transformations de l'idée universelle de l'être.

c) Que toutes les idées peuvent être dites innées et divines dans un sens impropre et d'une manière incomplète, en tant que l'idée de l'être est impliquée en toutes comme leur élément primitif; mais, si l'on veut parler rigoureusement, il faut dire qu'elles sont toutes acquises, attendu que leur cause occasionnelle et matérielle est la sensation, leur cause efficiente, l'esprit, la force intellectuelle propre à l'âme humaine, bien que, d'après Rosmini, cette force doive être fécondée et comme complétée par la présence de l'idée innée

de l'être. Dans ce sens, et seulement dans ce sens, on doit entendre les phrases dans lesquelles Rosmini semble identifier l'idée universelle de l'être avec l'intelligence, comme lorsqu'il dit qu'elle est la *lumière de la raison*, un *principe intellectuel*, etc.

La théorie de Rosmini sur les idées, trouve son application naturelle dans sa théorie sur la connaissance, considérée dans ses éléments, dans son procédé organique, et dans ses résultats, théorie que l'on peut résumer de la manière suivante :

La connaissance humaine prise dans son ensemble, exige : *a*) quelque chose qui serve de point de départ et de *principe* au mouvement de la connaissance ; *b*) quelque chose qui serve d'*occasion* pour appliquer ce principe aux êtres réels ; *c*) quelque chose qui soit la *forme* de cette connaissance ; *d*) quelque chose qui en soit la *matière; e*) enfin quelque chose qui serve de terrain commun, et qui soit le *centre* où se rencontrent et se combinent tous ces éléments.

Le *principe* de la connaissance humaine est l'intuition permanente et nécessaire de l'être idéal ou possible ; l'*occasion*, ce sont les impressions produites en nous par les choses *subsistantes*, c'est-à-dire, par les corps extérieurs ; la *forme* est l'être idéal ou possible, lequel, comme terme de l'intuition, s'appelle objet, mais qui, en tant qu'idée impliquée dans tous les autres objets leur communique l'universalité suprême et par conséquent l'intelligibilité, et s'appelle forme de

la connaissance ; la *matière*, ce sont les êtres subsistants, c'est-à-dire, les *singuliers*, en tant qu'ils déterminent les sensations ; le *centre*, qui rend possibles le rapprochement, la synthèse, la combinaison et les relations entre les quatre éléments sus-indiqués, est l'unité de la conscience, l'unité substantielle et personnelle de l'homme.

L'intuition de l'être idéal et possible ne constitue pas, à proprement parler, la connaissance humaine comme connaissance intellectuelle et scientifique des choses, attendu qu'elle ne nous présente qu'un être absolument indéterminé et indifférent, un être vide de caractères, d'attributs, de propriétés, la pure possibilité d'être, d'après Rosmini : la sensation n'est pas non plus, au sens rigoureux, une connaissance ; elle se rapporte seulement aux singuliers sensibles, et encore d'une manière confuse et obscure. Pour qu'il y ait vraiment connaissance, connaissance intellectuelle et scientifique, il ne suffit ni de la forme, ni de la matière, mais il faut encore établir une communication entre ces deux éléments, et une communication de telle nature, que puissent en résulter des connaissances proprement dites, des connaissances fécondes, scientifiques, compréhensives de la réalité.

Donc, outre l'intuition de l'être possible, comme première manifestation de l'âme humaine intelligente, et outre la sensation, élément occasionnel et matériel du mouvement cognitif, il est nécessaire qu'il existe une faculté, une force ayant pour

rôle d'établir le rapprochement, la synthèse, entre la forme et la matière de la connaissance, et de transformer en connaissances véritables, concrètes et scientifiques, l'intuition de l'être et la sensation, par elles-mêmes impuissantes à produire de véritables connaissances. Cette faculté intermédiaire est la *raison*, qui devient la cause directe et immédiate des connaissances proprement dites, grâce aux fonctions variées de son activité, l'attention, le raisonnement, l'universalisation, l'abstraction, la réflexion, etc. A l'intelligence ou entendement appartient l'intuition de l'être; aux sens, la perception imparfaite et confuse des singuliers sensibles ; à la raison, la connaissance proprement intellectuelle et scientifique des choses.

On conclut de là que l'objet des sens est le réel, l'existant, le singulier, tandis que l'objet de l'entendement, de la raison comme faculté scientifique, est l'idéal et l'universel. De là vient que « notre intellect n'atteint et ne perçoit aucun être subsistant et particulier... La subsistance des choses est exclue de la connaissance proprement dite : elle n'appartient ni peu ni point à l'intellect, considéré comme capable de concevoir les êtres intelligibles, parce que l'intellect exclut essentiellement de son sein le réel et n'est le siège que de l'idéal ».

« Mais », ajoute Rosmini, « si la subsistance des choses n'est point un être intellectif, si elle est exclue de l'intellect, c'est toutefois pour la sub-

sistance seule qu'a lieu cette exclusion, et pas pour autre chose ». Il faut avoir soin d'avoir cela présent à l'esprit quand on veut fixer le sens précis du mot *être*, *essere*, terme et objet de l'intuition, principe et élément primordial de toutes choses.

Ainsi, comme l'existence, en elle-même et en tant que telle, est absolument inconnaissable pour l'entendement, ainsi, au contraire, l'être indéterminé et possible qui occupe, pour ainsi dire, l'autre extrémité de l'essence objective dé la connaissance, est essentiellement connaissable par l'entendement; il est, par sa propre nature, non seulement intelligible, mais encore le premier intelligible, le premier *manifeste*, le premier *évident*, le premier *certain*, la première *lumière*, pour connaître les autres choses.

Il résulte de toute cette exposition, que le mécanisme, ou, si l'on veut, le procédé logique qui constitue le mouvement de la connaissance dans l'homme, est constitué comme il suit :

a) Intuition de l'être.

b) Sensation, c'est-à-dire, passion, impression, produites par un objet singulier et extérieur, soit par A.

c) Application spontanée de l'idée de l'être à l'objet A, et jugement confus et implicite résultant de cette application, et où l'on affirme qu'il y a une chose qui limite et qui termine d'une certaine manière l'idée indéterminée d'être.

d) Universalisation de cette chose limitative, de

l'objet senti, que l'on conçoit sans l'existence et la singularité, et par conséquent, comme essence spécifique, une et capable de se trouver en plusieurs individus.

e) Application de cette idée spécifique à l'objet A senti auparavant, et point de départ de l'universalisation faite, application contenue et exprimée dans cette affirmation : la *chose sentie par moi dans l'instant B*, *est l'objet A*, jugement qui, comme on l'a dit plus haut, constitue les connaissances d'affirmation.

f) La réflexion sur l'idée ou essence de l'objet en lui-même, sans l'appliquer ni à A senti, ni à B non senti ; la comparaison de cette idée avec d'autres ; l'abstraction de quelques-uns de leurs caractères déterminés, constituant ainsi une idée générique ; en un mot, la contemplation intellectuelle de l'essence d'A, et des idées universelles qui ont quelque rapport avec l'objet, est ce qui constitue ce que Rosmini appelle connaissance d'intuition.

D'après Rosmini, l'âme humaine est *un sujet* ou *principe intellectuel et sensitif*, *doté*, *par sa nature propre*, *de l'intuition de l'être*, *d'un sentiment dont le terme est l'étendue*, *et de certaines activités qui dépendent de l'intelligence et de la sensibilité*.

C'est là une définition qui s'accorde peu avec les règles données par la logique, et qui ne brille ni par la clarté, ni par la précision, mais, à côté de certaines idées inexactes, elle contient des indica-

tions importantes sur la subordination et les relations qui existent entre les différentes forces qui se manifestent dans l'homme, et surtout l'identité substantielle du principe vital et de son union intime et substantielle avec le corps.

Sur ce point capital et essentiel de la psychologie chrétienne, la doctrine de Rosmini reflète généralement les traditions et les idées de la Philosophie de saint Thomas, sauf quelques déviations plus ou moins graves. Pour le philosophe italien, l'âme humaine est le principe un et unique des fonctions vitales, sensitives et intellectuelles; elle est une énergie primitive, un acte premier qui contient la raison suffisante des différentes facultés de l'homme ; elle est surtout un principe substantiel substantiellement uni au corps, de telle sorte que celui-ci, en vertu de cette union intime, est non seulement une condition nécessaire pour l'exercice de certaines forces qui ont leurs racines dans l'âme, mais encore devient co-principe, ou, comme dit Rosmini, co-sujet, avec l'âme de ces actions.

Parmi les erreurs de Rosmini, en fait de psychologie, la plus grave, à coup sûr, est celle qui touche l'origine de l'âme humaine.

Se fondant sur l'analogie des phénomènes physiologiques et physiques, que l'on observe entre la génération de l'homme et des animaux, notre philosophe semble enseigner (bien que sa pensée dans cette matière manque de précision), que l'homme produit par voie de génération et par sa

vertu propre, une âme humaine sensitive, laquelle est élevée à l'ordre intelligible, et se transforme, pour ainsi parler, en âme raisonnable et intelligente, sous l'action d'une certaine illumination produite en elle par Dieu. Ainsi la production ou existence de l'individu humain A ou B, est due à la fois à ses parents qui engendrent son âme sensitive, comme les animaux l'engendrent dans leurs petits, et à Dieu, qui, à l'instant où commence à exister l'animal humain, crée en lui une âme intelligente, non en la tirant du néant, mais en lui communiquant une lumière supérieure et divine, qui l'élève à l'ordre intelligible, et qui le place dans la catégorie des êtres intelligents. Bien que, comme nous l'avons dit, la pensée de Rosmini ne soit pas aussi claire qu'il serait à désirer, il paraît que cette lumière supérieure et divine n'est pas autre chose que l'idée innée de l'être possible, qui joue un rôle si considérable dans toute sa Philosophie. « Sans l'idée de l'être, nous dit l'auteur de la *Théosophie*, l'esprit humain non seulement serait incapable de toute opération rationnelle, mais il serait privé de la faculté de penser et d'entendre ; en d'autres termes, il cesserait d'être intelligent... cette idée constitue la lumière de la raison ».

Rosmini prétend, en outre, qu'en dehors des sens externes et internes, admis généralement, on doit admettre un sens fondamental, *corporeo-fundamental*, qui permet à l'âme de percevoir d'une manière constante l'existence présente de son

propre corps. Ce sens constitue et explique l'union intime de l'âme avec le corps, il constitue aussi la base générale des autres sensations, attendu qu'en lui sont reçues, et sur lui opèrent immédiatement les impressions produites par les objets extérieurs, de telle sorte que les sensations particulières, vision, audition, douleur, etc., sont des modifications et des applications du sens fondamental.

Ce sont là les points principaux, bien qu'il y en ait d'autres, dans lesquels Rosmini s'éloigne des traditions générales de la Philosophie chrétienne. Ces erreurs entraînent, à coup sûr, à notre avis, des conséquences assez graves, au point de vue catholique. Si la théorie du sens corporeo-fondamental met en péril l'unité essentielle et l'union substantielle dans l'homme, la théorie idéologique qui, en dernière analyse, nous présente les êtres réels, leurs idées et les essences possibles comme des applications, des déterminations et des formes particulières de l'être universel et de l'être idéal ou possible, se place sur une pente glissante et conduit à des conclusions plus ou moins panthéistes, bien qu'une semblable erreur soit très loin de la pensée et des intentions de l'illustre philosophe.

Il est à noter que le péril grandit lorsqu'on réfléchit à l'hypothèse rosminienne de la vie ou animation universelle, hypothèse qui va de concert avec la théorie du sens fondamental, mais qui est peu en harmonie avec l'esprit de la Philosophie

chrétienne. On sait en effet que, d'après Rosmini, tous les êtres cosmiques, depuis l'élément jusqu'à l'homme, participent à des degrés différents à la vie, de telle sorte que la nature tout entière est vivifiée par une espèce de sens ou *sentimentation* universelle et primitive (*sentimentazione*) comme l'appelle le philosophe de Roveredo. Faut-il faire remarquer que cette théorie de Rosmini, qui offre des réminiscences de la monadologie de Leibnitz, et de certaines idées de Campanella, ouvre la voie aux récentes théories du darwinisme et de l'évolutionnisme.

Heureusement, cet illustre philosophe demeura toujours uni de cœur au principe catholique : aussi quand la Sacrée Congrégation mit à l'Index ses *Cinq plaies de l'Église* et sa *Constitution d'après la justice sociale*, il se soumit sans murmurer au jugement de l'Église. Rosmini jouissait d'un grand renom et d'un grand prestige, en Italie et dans l'Europe entière, renom et prestige dus à son talent, à ses vertus, à l'Ordre religieux qu'il avait fondé, à l'importance et au nombre vraiment extraordinaire de ses œuvres. Peu d'hommes, en effet, et dans une vie relativement courte, ont écrit autant d'ouvrages et sur des matières si variées [1].

1. Sans parler de sa volumineuse correspondance, dont une partie seulement a vu le jour, Rosmini publia les livres suivants : *Essai sur le bonheur*. — *Opuscules philosophiques*, parmi lesquels il y en a un qui traite d'économie politique. — *De l'éducation chrétienne*. — *Nouvel essai sur l'origine des idées*. — *Rénovation de la Philosophie italienne*. —

Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que ses idées aient été propagées et défendues, avec plus ou moins de fidélité, par un grand nombre d'écrivains italiens, parmi lesquels on peut citer *Manzoni*, dans son traité *De l'Invention; Tommaseo*, qui écrivit une *Exposition du système philosophique contenu dans le Nouvel Essai d'Antoine Rosmini; Pestalozza*, dans ses *Éléments de Philosophie; Gustave Cavour*, dans ses *Fragments Philosophiques; Peyretti*, qui écrivit des *Éléments de Philosophie* et un *Essai de logique générale; Paganini*, dans ses *Considérations sur les harmonies les plus profondes de la Philosophie naturelle avec la Philosophie surnaturelle; Joseph Allievo*, dans ses *Essais Philosophiques; Bonghi, Garelli, Minghetti, Rayneri*, etc. 1.

Principes de la science morale. — Histoire comparée des systèmes relatifs au principe de la morale. — La société et sa fin. — Cause sommaire de la conservation et de la ruine des États. — Philosophie du droit, en deux volumes. — *Opuscules moraux. — Traité de la conscience morale. — Psychologie*, en deux volumes. — *Théodicée. — Les cinq plaies de l'Église. — La Constitution d'après la justice sociale. — Vincent Gioberti et le panthéisme. — Introduction à la Philosophie. — Logique. — Du principe suprême de la méthodologie et de ses applications à l'éducation. — Exposition critique de la Philosophie d'Aristote. — Théosophie,* en cinq volumes. Cet ouvrage et les deux précédents sont des ouvrages posthumes.

1. Une lutte très vive s'était établie dans les derniers temps entre les partisans de Rosmini et ceux de saint Thomas. A cette polémique se sont trouvés mêlés Mgr Ferré, évêque de Casal, le P. Cornoldi, le P. Liberatore, MM. Valdevucri, Angeleri, Polonini, Gano, Maglia, etc. La Philosophie de Rosmini, déférée une première fois à l'Index, en était sortie exempte de toute note fâcheuse. Mais tout récemment, quarante propositions extraites des ouvrages posthumes de Rosmini

§ LXXX. — GIOBERTI.

Ce philosophe naquit à Turin en 1801, sa vie fut féconde en vicissitudes, et il mourut à Paris en 1852. Prêtre, comme Rosmini, son compatriote et son contemporain, il ne sut pas conserver la modération et l'austérité, propres à son état sacerdotal. Entraîné par la passion politique, *italien passionné, et, s'il est permis de parler ainsi, exagéré*, suivant l'expression de son admirateur César Balbo, il tomba, dans les dernières années de sa vie, dans des erreurs doctrinales et pratiques qui méritèrent justement les censures de l'Église.

Néanmoins Gioberti appartient à la Philosophie chrétienne, dans le sens indiqué plus haut, attendu que, dans ses ouvrages proprement philosophiques, et particulièrement dans son *Introduction à l'étude de la Philosophie*, il fait profession explicite de subordonner l'idée philosophique à l'idée religieuse : « La Philosophie », dit-il, « n'est pas possible, si elle n'est fondée sur la religion, et dirigée par elle.... En toute manière, ajoute-t-il, je tiens la religion catholique, non seulement pour une doctrine supportable selon la bienveillante concession des modernes éclectiques, mais pour la seule qui possède une valeur scientifique dans les matières spéculatives, la seule philosophique, la

ont été déférées à la Congrégation du Saint-Office, qui en a prononcé la condamnation (G. P.).

seule capable d'aider aux progrès de la civilisation; et bien loin de considérer comme vieillis, usés et épuisés les principes de l'antique théologie, je les crois plus neufs, plus jeunes et plus féconds que ces théories qui prennent leur nom de l'année où nous nous trouvons »[1].

Le système philosophique de Gioberti est un système essentiellement ontologiste. En voici le résumé :

Le problème fondamental de la Philosophie consiste à rechercher et à connaître la nature de la relation qui existe entre le fini et l'infini, entre l'idéal et le réel. Il faut donc chercher un *premier philosophique*, c'est-à-dire, un principe unique et absolu, qui contienne en lui-même le *premier psychologique*, c'est-à-dire, la première idée, origine et raison des autres idées, et le *premier ontologique*, c'est-à-dire, le premier être, la première réalité, origine et raison de toutes les autres.

Le premier philosophique, qui contient en lui le premier ontologique et le premier psychologique, est la réalité une et organique qui s'exprime par la formule suivante : L'*Etre crée les existences*, c'est-à-dire : l'Être nécessaire, infini et absolu (l'Être) produit librement et tire du néant, — crée — les êtres particuliers ou les substances finies,— les existences.— Et cette formule, ou, pour

1. *Introduction à l'étude de la Philosophie*, trad. Alary, T. I, préf p. 114.

mieux dire, son contenu, est l'expression, non du raisonnement, ni même de la réflexion, mais d'un acte intuitif, d'une intuition spontanée, primitive, immédiate de l'Être, de l'Être nécessaire, infini et absolu, dans lequel nous voyons en même temps les trois termes, les trois éléments de la formule idéale qui constitue le premier philosophique, à savoir : l'*Être* qui est la substance absolue et la cause première, les *existences*, qui sont les substances finies et les causes secondes, et la *création* qui sert de lien entre les deux êtres, qui contient et exprime la relation entre la substance infinie et la substance finie.

Tel est le système de Gioberti, réduit à sa plus simple expression. Comme préparation à cette théorie, le philosophe piémontais enseigne aussi que l'intuition primitive de l'Être, ou de Dieu, implique le jugement suivant : L'*Être est nécessairement*, et que ce jugement primitif est encore plus objectif et divin que subjectif et humain, car son auteur véritable est, non pas notre esprit, mais Dieu même, ou l'Être absolu qui s'affirme lui-même à notre esprit, de telle sorte que, sous ce rapport, la raison de l'homme s'identifie avec la raison de Dieu. *La raison de l'homme est, sous ce rapport, véritablement la raison de Dieu* [1].

1. « L'Esprit, dans ce cas, n'est pas juge, mais simple témoin et auditeur d'une opinion qui ne part pas de lui. L'auteur du jugement primitif qui se fait entendre à l'esprit dans l'acte immédiat de l'intuition, est l'Être lui-même, qui, se plaçant en face de notre esprit, dit : je suis nécessairement. Cette parole objective dans laquelle consiste le

A l'intuition primitive de l'être et de la formule idéale, qui contient en elle-même, d'une manière confuse et implicite, tout être, toute idée, toute vérité, et la source de toute évidence et de toute certitude, succède la réflexion, l'acte de la raison subjective, qui déroule peu à peu et dévoile le contenu de l'intuition primitive. C'est en cela que consiste la science ou la Philosophie, dont la fonction spécifique et constitutive est de développer par une méthode scientifique ce qui était enveloppé dans la formule idéale, terme de l'intuition primitive et spontanée, de séparer, de distinguer et d'analyser ce qui était uni, confus et synthétisé. Entre ces deux termes de la science l'intuition spontanée et la raison réfléchie, entre la réalité concentrée et la réalité déployée, entre la réalité pensée par l'intuition et la réalité *représentée* par la réflexion, il y a comme intermédiaire et comme instrument, la parole qui a été créée par l'Être lui-même.

Un des points de vue les plus originaux de Gioberti est sa théorie sur ce qu'il appelle la *surintelligence* (*sovrintelligenza*), dont l'objet est le surintelligible, c'est-à-dire, l'essence réelle des choses et de Dieu, car Gioberti, se mettant en contradiction avec ses principes ontologiques, et se rapprochant de Locke et du sensualisme nominaliste, affirme que nous connaissons les essences

fondement de toute évidence et de toute certitude, arrive à l'esprit par le moyen de l'intelligible, c'est-à-dire, de l'Être lui-même doué de l'idéalité absolue ». *Introd. à l'étude de la Phil.*, t. II, ch. IV.

nominales, mais non les essences *réelles* des choses finies et de Dieu, dont la connaissance, par conséquent, exige une faculté supérieure à notre raison naturelle. Cette faculté, dont l'objet est le surintelligible et le mystérieux, est ce que Gioberti appelle *surintelligence*, et consiste dans un pressentiment instinctif du surintelligible, du divin et du surnaturel. Cette surintelligence est une impulsion aveugle, une aspiration instinctive de l'âme vers le mystérieux et le divin, bien plus qu'une faculté de connaissance proprement dite.

Il est très probable que Gioberti, en imaginant cette hypothèse de la *surintelligence*, s'est proposé d'établir une espèce de pont et de transition entre l'ordre naturel et humain et l'ordre surnaturel et divin, dans la pensée d'aplanir la voie aux ennemis de la révélation; mais il aurait dû prendre garde qu'ainsi, il mettait en péril la distinction réelle et essentielle entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, distinction qu'un philosophe catholique ne doit jamais oublier.

Le système philosophique de Gioberti renferme quelques erreurs, et surtout des tendances périlleuses. Si la théorie de la surintelligence ouvre la porte au naturalisme, sa théorie ontologique incline fortement au panthéisme, sans parler de certains points de vue sceptiques et traditionalistes. Il est certain, cependant, que la conception du philosophe piémontais est une conception assez originale et grandiose dans son ensemble, dans ses aspirations et dans quelques détails. Pre-

nant pour base l'idée catholique, au moins dans l'intention de l'auteur, et informée par le principe chrétien, elle révèle çà et là des points de vue élevés, des réflexions profondes, un organisme scientifique remarquable, à côté des inspirations spontanées et des intuitions du génie. A notre sens, la conception de Gioberti, qui dépasse de beaucoup, en vérité et en solidité, les conceptions du panthéisme allemand, ne lui est pas inférieure comme organisme scientifique, original et systématique. Dans son sein vit une pensée, grande de de la grandeur humano-divine du Christianisme. Dans ce sens, et avec les réserves indiquées, on peut bien dire avec César Balbo « que Gioberti est un des premiers philosophes de la chrétienté ».

Certains prétendent que Gioberti, dans ses œuvres posthumes, adopte le système d'Hégel et le rationalisme ; mais si dans quelques écrits, et particulièrement dans la *Protologie*, on note certaines réserves, relativement à la subordination de la Philosophie à la Théologie, cependant Gioberti admet l'autorité dogmatique de l'Église ; et loin de faire profession de rationalisme, il rejette sa thèse essentielle, comme il rejette aussi la thèse du panthéisme. La vérité est, toutefois, que dans la *Protologie*, et dans la *Philosophie de la Révélation*, on rencontre des idées, des phrases qui ont une assez forte saveur, soit de panthéisme, soit de rationalisme, à côté de réfutations très explicites du panthéisme et du rationalisme.

Comme Rosmini, Gioberti a eu de nombreux

disciples, qui ont adopté ses principes philosophiques et qui se sont inspirés de ses idées avec plus ou moins de fidélité. Outre Félix Toscano, Vito Fornari, Silvestre Centofanti et Nicolas Garcilli, auteur d'un *Essai sur les rapports de la formule idéale avec les problèmes les plus importants de la Philosophie*, nous citerons le prêtre *Giovanni*, auteur de *Principes de Philosophie première*, et d'un autre livre curieux sur *l'Être un et réel*, et le jésuite Joseph *Romano* qui se montre admirateur et partisan de Gioberti, dans ses *Éléments de Philosophie*, et aussi dans sa *Science de l'homme intérieur et de ses rapports avec la nature et avec Dieu*.

§. LXXXI. — L'ÉCOLE SPIRITUALISTE SICILIENNE.

La Philosophie en Sicile s'est toujours distinguée par sa tendance spiritualiste et chrétienne. A l'heure même où les idées de Locke et de Condillac dominaient dans la péninsule italique, et dans les autres nations, l'antique Trinacrie demeurait réfractaire aux théories sensualistes, et sous le patronage du nom et des écrits de *Miceli* (1733-1781), professeur de Philosophie au séminaire de Monreale, s'organisait une école qui devait conserver jusqu'à nos jours les traditions et les gloires de l'école spiritualiste.

La *Préface ou essai historique d'un système métaphysique*, et surtout *le Specimen scientifi-*

cum, de Miceli, furent comme le point de départ général de l'école spiritualiste. A côté du spiritualisme et de l'orthodoxie catholique, qui en sont les éléments fondamentaux, elle offre une grande variété de nuances et de tendances, comme on peut en juger, d'après ce que nous avons déjà dit sur les disciples siciliens de Rosmini et de Gioberti.

Outre ceux-ci, outre le bénédictin *Rivarola* (1753-1822) et le prêtre *Zerbo* (1749-1835), nous nommerons Tedeschi, Mancino et D'Acquisto.

a) *Tedeschi* (1786-1858), professeur de métaphysique à l'Université de Catane à partir de 1817, fut des premiers à abandonner et à rejeter les théories de Locke et de Condillac. Dans sa *Leçon sur l'âme humaine*, comme dans ses *Éléments de Philosophie*, publiés en 1832, Tedeschi substitue la méthode psychologique de Cousin à la méthode empirique de Locke et de Condillac, et en vertu de l'étroite affinité qui existe entre la méthode et la doctrine à laquelle elle s'applique, les idées de Tedeschi offrent, sinon une identité parfaite, du moins une grande analogie avec les idées professées par le chef de l'éclectisme. Tedeschi pense comme Cousin sur l'origine et la nature des idées, sur le nombre et la nature des facultés humaines, sur leurs fonctions et leurs relations avec l'organisme, sur le fondement, la nature et les conditions de l'ordre moral, sur l'existence et les attributs de Dieu, etc.; seulement le philosophe sicilien rejette les idées panthéistes et rationalistes de

Cousin ; aussi son spiritualisme est-il plus orthodoxe, plus complet et plus philosophique. Il convient d'ajouter que les idées que Cousin considère comme des éléments primitifs et des lois nécessaires de la raison, Tedeschi les appelle lois de la croyance (*leggi di credenza*), en quoi il paraît s'éloigner de l'éclectisme pour se rapprocher de l'école écossaise.

Comme il arrive généralement, l'éducation sensualiste qu'avait reçue Tedeschi perce malgré son spiritualisme, dans son opinion sur le langage dont il repousse l'origine révélée et surnaturelle.

b) Salvador *Mancino*, né à Palerme (1802-1866) et contemporain de Tedeschi, consacra sa vie intellectuelle à l'enseignement de l'éclectisme de Cousin. Admirateur enthousiaste de celui-ci, il adopte et défend ses théories philosophiques, rejetant seulement ou atténuant celles qui favorisent le panthéisme et le rationalisme. Ses *Éléments de Philosophie* ne sont qu'une reproduction de la doctrine contenue dans les différents écrits de Cousin, à l'exception des idées qui sont incompatibles avec la doctrine catholique, et que ne pouvait admettre le bénédictin de Palerme.

c) Le nom de *D'Acquisto* (1790-1866) a une bien autre importance dans l'histoire de la Philosophie contemporaine en Sicile, que celui des deux précédents. On peut dire de lui qu'il a été dans son pays le plus illustre représentant de la Philosophie chrétienne, pendant cette période. Il entra à 16 ans dans l'Ordre de Saint-François,

enseigna pendant quelques années la Philosophie et la Théologie dans les couvents de son Ordre, fut nommé en 1844 à la chaire créée dans l'Université de Palerme, et fut élevé en 1858 au siège archiépiscopal de Palerme.

Parmi ses nombreux ouvrages philosophiques, nous mentionnerons spécialement, outre ses *Éléments de Philosophie fondamentale*, publiés dans sa jeunesse, son *Cours de Philosophie morale*, imprimé en 1851; son *Cours de Philosophie du droit* publié l'année suivante, son *Essai sur la loi fondamentale du commerce de l'âme avec le corps*, et surtout son *Système de la science universelle*, ouvrage calqué sur le *Specimen scientificum* de Miceli, et qui est l'expression la plus complète et la plus élevée de la pensée philosophique de l'archevêque de Palerme.

D'ailleurs, le fond et la substance de la doctrine du philosophe franciscain est le spiritualisme chrétien, ou, si l'on veut, le spiritualisme des Pères et des Docteurs scolastiques, mais accommodé aux nécessités de l'époque, à la situation des esprits dans notre temps, et avec des solutions plus ou moins originales.

La raison humaine est, d'après D'Acquisto, la faculté souveraine et sublime qui se développe dans l'âme de l'homme par suite de la relation intime qui l'unit à sa cause, à l'Absolu, à Dieu. Sauf la différence des mots, c'est bien là la définition, ce sont les caractères que les scolastiques, et par-

ticulièrement saint Thomas, attribuaient à la raison humaine, lorsqu'ils l'appelaient : *participatio luminis increati, impressio quædam primæ Veritatis in nobis resultantis.*

D'Acquisto attribue à Dieu deux espèces de création, à savoir : *a*) une création nécessaire qui est la possibilité interne des choses, en tant qu'elle a son fondement et sa raison suffisante dans l'essence divine, et *b*) une autre création libre, qui est la production des choses *ex nihilo*, ou la création dans le sens ordinaire du mot. Comme on le voit, ici l'originalité consiste bien plus dans les mots que dans la réalité des choses, et il existe identité de pensées et d'idées entre le philosophe franciscain et les philosophes scolastiques.

Il n'est pas aussi facile de ramener sa théorie sur la résurrection des corps à la doctrine commune des théologiens scolastiques. D'Acquisto, en effet, paraît enseigner que ce que les corps ont de matériel ou de sensible et d'étendu, procède de nos concepts, et que, notre esprit peut transformer en corps spirituels, et leur communiquer une existence relativement spirituelle, les choses qui s'offrent à nous avec une existence animale, sensible et matérielle, et il paraît conclure de là que le corps ressuscité sera un corps spirituel, sans réalité véritable en dehors de l'esprit.

On le voit, les principaux représentants de la Philosophie sicilienne, dans notre siècle, appartiennent à l'école spiritualiste chrétienne. Ils n'ont fait en cela que suivre les traditions philo-

sophiques héritées de leurs ancêtres; l'histoire de la Philosophie nous apprend, en effet, qu'en Sicile les systèmes sensualistes, matérialistes, hétérodoxes, n'ont trouvé qu'un faible écho, tandis que le spiritualisme y a poussé de profondes racines. Si nous remontons au XVIIe siècle, nous voyons les dominicains et les jésuites défendre et compléter le spiritualisme de la Philosophie scolastique, tâche dans laquelle ils furent aidés plus tard par le médecin Barberino de Angelis, dans son *Aristoteles redivivus*. Dans le même siècle, Fardella propageait le spiritualisme cartésien plus ou moins modifié par les idées de Malebranche, en même temps que les bénédictins Tedeschi et Nava enseignaient la doctrine philosophique de saint Anselme. Enfin, au spiritualisme scolastique, cartésien, et de saint Anselme, succède le spiritualisme leibnitzien, qui eut, au siècle passé, de nombreux représentants, surtout parmi les moines bénédictins de Palerme.

De nos jours encore persévère cette tradition spiritualiste et chrétienne de la Philosophie en Sicile. Nous n'en voulons pour preuve que le récent ouvrage de *Mangeri : le Positivisme et le rationalisme, ou mission de la science dans ces dix dernières années*, 1870-1880, dans lequel l'auteur, après avoir exposé et réfuté les théories rationalistes et positivistes représentées principalement par Hegel et par Comte, adopte et défend le spiritualisme chrétien, faisant les plus grands éloges de la Philosophie de saint Thomas. Mangeri est

professeur de Philosophie rationnelle à l'Université de Catane.

§ LXXXII. — LA RESTAURATION SCOLASTICO-THOMISTE.

Le nom de Cajetan *Sanseverino* est le premier qui se présente à l'esprit lorsqu'on parle de la restauration de la Philosophie de saint Thomas dans l'Italie moderne. A coup sûr le nom du chanoine de Naples mérite cette préférence à plus d'un titre ; nul plus que lui n'a contribué au succès du mouvement philosophico-thomiste en Italie, soit par la savante revue : *Scienza e Fede*, soit par la *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*.

Cet ouvrage, demeuré malheureusement incomplet à cause de la mort de son auteur, est un des plus grands monuments de la Philosophie chrétienne dans notre siècle. Son style, il est vrai, a quelque âpreté, il est parfois un peu obscur et pas toujours assez accommodé aux temps actuels, où l'on cultive assez peu la langue latine. Il est certain que son critérium est exagérément scolastique, pour ainsi dire, et n'offre pas le sens large qui serait à désirer en certaines matières.

Mais, à part ces légers défauts, la *Philosophie chrétienne* de Sanseverino est un ouvrage grandiose, solide et consciencieux, dans toute l'étendue du mot ; l'auteur y pose les problèmes philosophiques dans toute leur plénitude, et après les

avoir discutés avec une grande abondance d'érudition, il les résout dans le sens de la Philosophie chrétienne, ou, si l'on veut, dans le sens de la Philosophie de saint Thomas, qui lui sert de boussole même dans les questions secondaires et de moindre importance.

Si l'ouvrage de Sanseverino remplit pleinement la première partie de son programme (*Philosophia christiana*) en résolvant les problèmes philosophiques d'après la doctrine de saint Thomas, il remplit aussi très largement le second point (*cum antiqua et nova comparata*), grâce à une immense érudition dont il y a peu d'exemples dans l'histoire des sciences philosophiques. Opinions, théories, sentences des philosophes de l'antiquité, de la plupart des Pères et des Docteurs de l'Église, d'un grand nombre d'Arabes et de Juifs, de tous les scolastiques de marque, enfin de presque tous les philosophes modernes, depuis Bacon et Descartes, ou, pour mieux dire, à partir de la Renaissance jusque vers le milieu de notre siècle, s'y trouvent mentionnées, exposées, discutées, réfutées ou défendues avec une abondance de doctrine et de citations, qui révèlent une lecture immense et à peine concevable pour une vie d'homme [1].

L'impulsion donnée à la Philosophie chré-

1. M. Domet de Vorges, dans un remarquable rapport sur la Philosophie thomiste (177-1887) : *Congrès Bibliographique International de* 1888. 1 *vol.*, — apprécie Sanseverino comme le Cardinal Gonzalez : « L'exposition de Sanseverino », dit-il, « est claire et facile, sa doctrine

tienne et à sa direction dans le sens de la doctrine de saint Thomas, efficacement soutenue par la *Scienza e Fede*, par la *Civilta Cattolica*, et par d'autres publications périodiques, fut féconde en résultats. L'un des plus heureux fut la formation d'associations ayant pour but de restaurer et de propager la doctrine de saint Thomas, non seulement sur le terrain proprement philosophique, mais encore sur le terrain de la médecine et des sciences naturelles. Dans cet ordre d'idées, il faut applaudir à la création de l'*Académie philosophico-médicale de saint Thomas d'Aquin*, établie à Rome, fondée par le médecin Travaglini, et dirigée par le P. Cornoldi, de la Compagnie de Jésus [1].

exacte, peut-être reste-t-il un peu trop en dehors des préoccupations contemporaines ».

Sanseverino a fait école. Son grand ouvrage est resté inachevé ; mais il a donné en trois volumes un abrégé de ce qu'il comptait réaliser sur un plan plus vaste. Cet abrégé, *Elementa Philosophiæ Christianæ* (Naples, 1864), a été complété (Naples, 1879) par le Chanoine Signorello, ami et disciple de Sanseverino (G. P.).

1. Le P. Cornoldi a publié : *I Sistemi mecanico e dinamico* (Vérone, 1864). *Lezioni di filosofia scolastica* (Ferrare, 1875), traduite en français par un professeur de grand séminaire (Paris, 1878), la *Conciliazione della fede con la vera scienza* (Bologne, 1878), le traité *Dei principii fisici secondo san Tommaso d'Aquino* (Bologne, 1881), et enfin la *Sintesi chimica rationali secondo san Tommaso* (Rome, 1882). « On voit, dit M. Domet de Vorges, que le savant religieux s'est voué à la conciliation de la science avec la scolastique. Aidé du docteur Travaglini, il a fondé en 1874 l'Académie philosophico-médicale dont le but est d'unir la science moderne aux principes de la scolastique. Cette académie est devenue le centre d'un groupe assez nombreux de travailleurs qui cherchent à

On peut regarder comme un résultat de ce mouvement philosophique les traités élémentaires publiés par *Signorello*, par *Battaglini*, la *Philosophie spéculative* due à *Prisco*, les institutions et les autres ouvrages philosophiques du jésuite *Liberatore*, l'excellent traité sur *La lumière intellectuelle et l'ontologisme* dans ses relations avec la doctrine de saint Augustin, de saint Bonaventure et de saint Thomas, du dominicain *Zigliara*, qui a publié plus tard une *Summa philosophica* justement appréciée; les écrits politico-sociaux du jésuite *Taparelli*, et les éléments de Philosophie de son confrère *Tongiorgi*, bien qu'ils n'expriment pas aussi fidèlement la doctrine de saint Thomas que les ouvrages que nous venons de citer. Indirectement aussi, le P. *Gatti*, dominicain, par ses *Institutiones apologetico-polemicæ de veritate ac divinitate religionis et ecclesiæ christianæ*, inspirées par la doctrine philosophique du Docteur Angélique, contribua à étendre ce mouvement.

La restauration de la Philosophie de saint Thomas qui nous occupe, n'est pas une restauration étroite, exclusiviste, *fermée* pour ainsi dire à toute idée de progrès; bien au contraire, à côté des problèmes fondamentaux, toujours an-

appliquer les principes anciens à l'interprétation des découvertes récentes. Tel le professeur Rubini, qui a donné, en 1880, les *Lezioni elementari di fisica* (Bologne), tel M. Giantonio Zanon, professeur de constructions navales à l'Institut nautique de Venise, auteur des *Principii di fisica secondo la dottrina dell ilimorfismo moderno* » (G. P.).

ciens, et toujours nouveaux de toute Philosophie, elle pose, discute et résout les problèmes nouveaux qu'a amenés le mouvement de l'histoire. A coup sûr, cette restauration de la Philosophie de saint Thomas, réalisée dans un sens ample et progressif, mérite à plus juste titre le nom de *Philosophie nationale*, que le spiritualisme rationaliste et animique, que Mamiani prétend décorer du titre de Philosophie nationale de l'Italie. Même en faisant abstraction du point de vue catholique, et en se bornant au terrain de la Philosophie, on trouvera difficilement en Italie un nom plus illustre, une Philosophie qui réfléchisse avec plus d'énergie et de profondeur le génie de l'Italie, une gloire plus pure que la Philosophie et la gloire de saint Thomas.

Puisque nous parlons de Philosophie catholique, il serait injuste de passer sous silence le nom d'Auguste *Conti*, dont la Philosophie, sans être purement thomiste, comme celle de Sanseverino et de Liberatore, est cependant une Philosophie parfaitement chrétienne. Saint Augustin et saint Thomas sont ses principaux maîtres dans l'ordre métaphysique, comme on peut le voir par ses livres : *Évidence*, *Amour et Foi*, ou *Critères de la Philosophie*, non moins que par ses *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*.

Ce mouvement de restauration scolastico-thomiste a reçu, dans les dernières années, une puissante impulsion de la publication de l'Encyclique *Æterni Patris*, mouvement insigne de la sa-

gesse et de la prévoyance de Léon XIII, à qui Dieu paraît avoir accordé la grâce spéciale de connaître les grandes nécessités et les périls de notre époque, et de signaler le remède convenable. Malheureusement, les hommes et les peuples demeurent sourds à la voix du Vicaire de Jésus-Christ, et marchent aveuglément vers l'abîme qui est ouvert devant eux [1].

§ LXXXIII. — LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE EN FRANCE. — DE BONALD.

Les *Conférences* de Frayssinous qui avaient transporté sur un terrain relativement philosophique la restauration catholique, commencée en France par l'auteur du *Génie du Christianisme*, furent bientôt suivies des travaux et des publications du vicomte *de Bonald* (1754-1840) qui, dans ses nombreux ouvrages, et principalement dans son *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, dans sa *Législation primitive*, et enfin dans ses *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, pré-

1. Aux noms déjà cités, ajoutons ceux du P. Palmieri, dont les *Institutiones philosophicæ* ne reproduisent pas aussi fidèlement la doctrine de saint Thomas, que Liberatore et Zigliara ; du P. Schiffini, du cardinal Pecci, frère de Sa Sainteté, de Mgr Talamo, de Mgr Satolli, du P. Piccirelli, de MM. Tornatore et Albert Barberis, de Petronio, de Menachini, du frère mineur Antonio de Santa-Maria Nova, etc., etc. G. P.).

sente un système d'idées philosophiques assez originales et qui méritent d'être étudiées.

Dans son *discours* sur l'inégalité des conditions sociales, Rousseau avait écrit sur l'origine et la nature du langage : « Quant à moi... je laisse à qui voudra l'entreprendre la discussion de ce difficile problème ».

De Bonald, sans se laisser arrêter par les difficultés qui avaient effrayé l'auteur de l'*Émile*, discute et résout le problème : bien plus, il en fait comme le nœud de son système philosophique que l'on peut résumer comme il suit :

« La nécessité première de la Philosophie », écrit De Bonald, « est de rencontrer une base certaine des connaissances humaines, une vérité première, dont on puisse déduire légitimement les autres vérités, un point fixe qui serve de premier anneau dans la théorie de la science, un *criterium* primitif pour distinguer la vérité de l'erreur ».

Cette base certaine de la Philosophie, cette vérité première pour la science, c'est l'origine divine du langage humain. La raison et l'expérience indiquent et révèlent que l'homme « *pense sa parole avant de parler sa pensée* », et que, par conséquent, la parole, considérée dans une origine primitive, ne peut être une invention de l'homme, attendu que si elle n'est pas antérieure à la pensée et sa cause, elle lui est du moins contemporaine. Donc la parole doit son origine et son existence à une opération spéciale de Dieu sur l'homme, à une révélation divine, extérieure,

concrète et positive. Et comme la parole est, par sa nature même, l'expression d'idées et de vérités déterminées, il suit de là que l'homme a reçu de Dieu, par le moyen du langage, certaines idées et certaines vérités ; que la parole est ce qui originairement éclaire l'esprit, ce qui produit l'idée, ce qui sert de base à la connaissance humaine. Donc la vérité, considérée dans ses formes universelles et primitives, et principalement les vérités qui ont trait à l'ordre moral et religieux, l'existence de Dieu, la vie future, la spiritualité de l'âme, le culte de Dieu, la loi morale, etc., sont des vérités antérieures à la raison individuelle et en sont indépendantes ; des vérités que l'homme reçoit (traditionalisme) de la société par le moyen de la parole ; des vérités qui se conservent, se transmettent et se communiquent par la parole ; des vérités immanentes et comme incarnées dans le langage, s'il est permis de parler ainsi.

Telle est la thèse capitale qui inspire toute la Philosophie de l'auteur de la *Législation primitive*. Philosophie essentiellement traditionaliste, dans laquelle la tradition des vérités fondamentales, accomplie par le moyen du langage, constitue la base certaine et le point de départ des connaissances humaines, le principe de la science, le *criterium* pour distinguer la vérité de l'erreur. Comme il arrive habituellement à ceux qui soutiennent des thèses extrêmes, De Bonald est souvent hésitant, et sa pensée n'est pas exempte d'in-

cohérences et d'osbcurités. Tantôt il fait passer la pensée avant la parole ; tantôt il considère celle-ci comme la cause efficiente de la pensée... Son idée sur la nature de la révélation divine qui a été la source du langage n'est pas moins confuse ; parfois, il semble l'identifier à la révélation théologique et surnaturelle ; parfois, au contraire, il semble l'en distinguer, la regardant comme une espèce de révélation philosophique et *sui generis*.

L'ordre théologique repose sur trois idées fondamentales qui sont : *Dieu* comme principe général ; Jésus-Christ, comme *médiateur ;* l'*homme* comme terme de cette médiation et de l'action divine. La théologie est la connaissance et l'explication de ces trois êtres et de leurs relations dans l'ordre religieux et moral.

Transportant cette trilogie aux autres ordres de la réalité et de la connaissance, De Bonald explique la constitution et l'essence :

a) De l'ordre cosmologique, au moyen de trois éléments, qui sont: la *cause*, le *moyen ou instrument* et l'*effet*.

b) Dans l'ordre politique et social, les éléments essentiels sont : le *pouvoir*, les *ministres* et les *sujets*.

c) La famille s'explique aussi par trois éléments sociaux et qui sont : le *père*, la *mère* et l'*enfant*.

Homme d'un esprit pénétrant et profond, De Bonald n'avait qu'une érudition restreinte en matière scientifique et philosophique, particulièrement en ce qui touche les Pères de l'Église et les

écrivains scolastiques ; c'est là en partie ce qui stérilisa l'énergie de son intelligence et ce qui fut probablement cause qu'il adopta la thèse traditionaliste, qui rabaisse plus qu'il ne convient les forces de la raison humaine.

§ LXXXIV. — LAMENNAIS.

La théorie de *Lamennais* (1782-1854) sur l'origine et le critérium de la certitude, n'est qu'une évolution partielle du traditionalisme de De Bonald. On sait, en effet, que pour l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, l'unique critérium de certitude par rapport à certaines vérités morales et religieuses, et particulièrement par rapport à l'existence de Dieu, est le sens commun, expression spontanée de la raison générale de l'humanité, il y a là presque identité avec la théorie de De Bonald, qui regarde ces vérités comme contenues dans la raison générale de la société qui les transmet à l'individu avec le langage.

Il faut reconnaître, cependant, que Lamennais va plus loin que De Bonald dans le développement et dans l'application de cette thèse, car il refuse à la raison individuelle la possibilité de connaître quoi que ce soit. L'homme, nous dit Lamennais, considéré individuellement et sans rapport avec ses semblables, *ne peut être rationnellement certain d'aucune chose;* ainsi, par elle-même, la Philosophie

ou la raison est impuissante à fournir à l'homme aucun principe de certitude, aucun critérium sûr pour discerner l'erreur de la vérité. Toute certitude légitime a sa racine dans la foi, ou dans l'autorité du sens commun, expression de la raison générale, *base de nos connaissances, et principe de notre raison.*

On le voit, cette doctrine de Lamennais, traditionaliste dans son principe et dans son fond, tend au scepticisme. Il est en effet difficile d'éviter le scepticisme, du moment où l'on affirme l'impuissance de la raison individuelle pour arriver à une certitude quelconque.

Si ces idées sceptico-traditionalistes de l'écrivain français sont erronées et peu orthodoxes, celles qu'il développa dans sa seconde évolution philosophique sont absolument hétérodoxes. Il convient de rappeler ici qu'il y a deux aspects différents, deux évolutions dans la pensée philosophique de Lamennais. Dans la première il défend, comme nous venons de le voir, la thèse traditionaliste, en se rapprochant grandement du scepticisme.

La seconde évolution répond à sa rupture définitive et publique avec l'Église; elle a son expression authentique dans l'*Esquisse d'une Philosophie*, qu'il publia dans les dernières années de sa vie, et que nous avons déjà analysée en exposant l'histoire de la Philosophie rationaliste en France.

La chute lamentable de l'auteur de l'*Indifférence en matière de religion* est une preuve de

plus que l'erreur, même innocente à première vue. même soutenue en vue de défendre l'Église, peut entraîner à l'abîme, grâce à l'orgueil. Heureusement, la plupart des partisans du traditionalisme en France se gardèrent bien de suivre le triste exemple de Lamennais, comme nous allons le voir.

§ LXXXV. — BAUTAIN.

L'abbé *Bautain* (Louis-Eugène-Marie, 1796-1867) fut un des prêtres et l'un des philosophes les plus remarquables de la France, dans notre siècle. Pendant les premières années de sa jeunesse il assista aux cours de Victor Cousin, et fut le condisciple de Jouffroy et de Damiron. Nommé peu après, en 1816, professeur de Philosophie au collège de Strasbourg, il ne tarda pas à abandonner les opinions qu'il avait reçues du chef de l'éclectisme, et entra pleinement dans le courant de la Philosophie chrétienne, grâce à la lecture des ouvrages de De Maistre, de De Bonald et de Lamennais. Ordonné prêtre en 1828, il exerça une grande influence sur ses disciples et ses amis, influence justifiée par son zèle chrétien, non moins que par ses vastes et profondes connaissances. Sa *Philosophie du Christianisme*, sa *Psychologie expérimentale*, sa *Philosophie morale*, l'*Esprit humain et ses facultés*, ses conférences à Notre-Dame de Paris, publiées sous le titre de *La Religion et la*

Liberté, sans parler d'autres écrits de moindre importance, furent le fruit de ses études.

Dans les deux premiers ouvrages, particulièrement dans la *Psychologie expérimentale*, Bautain adopte pleinement le système traditionaliste, dont il développe et exagère même les tendances et la doctrine. Le professeur de Strasbourg, suivant, et parfois dénaturant les idées de De Bonald, non seulement attribue à la parole une origine divine, non seulement enseigne que la parole est la manifestation la plus pure du divin par l'humain, de l'absolu par le relatif, mais encore il ajoute que, sans cette parole révélée, l'intelligence serait dans l'homme et pour l'homme complètement inutile et inactive, et il conclut de là qu'en dernière analyse, il n'y a pour l'homme d'autre vérité que celle qui lui est communiquée par cette parole divine et révélée, et que la Philosophie dans son fond et dans son essence *n'est que la parole chrétienne scientifiquement expliquée;* de telle sorte que Philosophie et parole révélée ou chrétienne sont au fond une même chose.

Conformément à cette doctrine, l'ancien professeur de Strasbourg suppose que la raison humaine, abandonnée à ses propres forces, est impuissante à connaître et à démontrer les vérités fondamentales et essentielles de l'ordre métaphysique, moral et religieux, y compris l'existence et les attributs de Dieu, la destinée finale de l'homme, l'immortalité de l'âme, etc. Rien n'est plus naturel chez un philosophe qui suppose que

« la parole sacrée doit fournir au vrai philosophe les principes, les vérités fondamentales de la sagesse et de la science ».

Ces idées erronées et d'autres non moins inexactes, dangereuses et étranges sur la nature des relations entre la partie psychique et la partie matérielle dans l'homme, idées qui paraissent être des réminiscences théosophiques et gnostiques, furent cause que l'évêque de Strasbourg censura l'enseignement de Bautain, censure qui fut confirmée à Rome. Le professeur de Strasbourg, loin de se révolter contre l'autorité de l'Église, comme l'avait fait Lamennais, agit en vrai philosophe chrétien, et, dans la préface de sa *Philosophie morale*, il rétracta explicitement ses erreurs, se maintenant depuis constamment sur le terrain de l'orthodoxie catholique.

Dans ses conférences, prêchées à Paris, au commencement de 1848, et interrompues par la Révolution de février de la même année, Bautain expose et développe, dans un sens aussi philosophique que chrétien, les rapports entre la religion et la liberté.

D'après le professeur de Strasbourg, le pouvoir public, considéré en lui-même et objectivement, vient nécessairement de Dieu avec ses propriétés et ses attributs, comme tout pouvoir et toute force naturelle ; mais cela n'empêche pas que, considéré subjectivement en celui qui l'exerce, il ne procède immédiatement de l'homme, par un pacte explicite ou implicite, dont la condition essentielle et

la plus fondamentale est de procurer l'intérêt commun ou le bien public. En d'autres termes, ajoute Bautain : « La souveraineté en soi est de droit naturel, par conséquent divine, comme tout ce qui est de droit naturel ». Mais cela n'empêche pas que l'extérieur de cette souveraineté, le gouvernement et sa forme ne soient de droit conventionnel, et relativement libres de la part des membres de la société civile, surtout dans le temps où elle se constitue [1].

Bautain qui, dans l'exposition de sa doctrine politico-sociale, cite saint Thomas et s'inspire de sa doctrine, devait naturellement rejeter le principe païen et césarien de la souveraineté populaire ; c'est ce qu'il fait en termes très énergiques et très précis. « La souveraineté », écrit-il, « qui est dans la société ce que Dieu est dans l'univers, c'est-à-dire le principe de l'ordre et de la justice, reçoit ses pouvoirs de Celui qu'elle représente, non de ceux qu'elle gouverne et qui ne peuvent lui donner les droits qu'ils n'ont pas. En principe et objectivement, la souveraineté vient de Dieu seulement; elle agit en son nom, et précisément

1. Il est inutile de faire remarquer que le droit conventionnel et que le pacte auquel fait allusion Bautain, n'a rien de commun avec le pacte social de Rousseau.

« Cependant », dit-il, « en parlant de pacte, je ne prétends pas qu'il doive intervenir dans la constitution de la société une convention formelle, un contrat social, comme dit Rousseau ; je dis seulement que la chose est comprise implicitement dans toute organisation civile, si elle n'est pas expressément formulée ». *La Religion et la Liberté*, p. 364.

pour cette raison, elle a le droit d'imposer la loi, d'obliger en conscience, d'empêcher et de réparer les injustices, et de punir même de mort ».

§ LXXXVI. — CONTINUATION DU MOUVEMENT TRADITIONALISTE EN FRANCE. — LE P. VENTURA DE RAULICA.

Le prestige attaché au nom et aux écrits de De Bonald et de De Maistre, initiateurs du mouvement traditionaliste, avait conquis à cette école de nombreux disciples, qui parfois même avaient exagéré leur doctrine. Mais la chute retentissante de Lamennais et la condamnation de Bautain firent que quelques-uns abandonnèrent les idées traditionalistes, tandis que d'autres, tempérant leur ardeur, les modifièrent dans un sens plus modéré et plus conforme au dogme catholique.

Parmi les représentants de ce traditionalisme modéré, il faut spécialement nommer *Bonnetty* et quelques autres rédacteurs des *Annales de Philosophie chrétienne;* on sait en effet que, dans cette revue, pendant de longues années, a dominé le critérium traditionaliste, mais dans un sens modéré et dans la sphère catholique.

L'influence exercée par le P. *Ventura* sur le mouvement traditionaliste en France, ne fut pas moindre. Le P. Ventura, qui appartient à la Sicile par sa naissance, et qui, comme orateur, comme tribun, et si l'on veut comme homme po-

litique, appartient à l'Italie, appartient à la France comme philosophe, non seulement parce qu'il y résida pendant les dernières années de sa vie agitée, mais principalement parce qu'il y écrivit ses œuvres philosophiques les plus importantes, et qu'il y exerça une influence considérable sur la jeunesse et sur les savants.

Dans le P. Ventura, considéré comme philosophe, on peut dire qu'il y a deux hommes différents. Il y a l'homme de la Philosophie scolastico-thomiste, le disciple enthousiaste de saint Thomas, le défenseur énergique de sa doctrine, et il y a, en même temps, l'homme du traditionalisme plus ou moins modéré, l'ancien disciple de De Maistre et de De Bonald, le traducteur du livre du *Pape* du premier, et de la *Législation primitive* du second, l'admirateur de leurs théories sur l'origine du langage dans ses rapports avec l'origine des idées et de la science.

De là vient que dans sa *Philosophie chrétienne*, le P. Ventura se montre partisan décidé, et est le représentant authentique de la Philosophie de saint Thomas, dont il expose la doctrine avec l'abondance de style et la phrase un peu hyperbolique qui le caractérisent. D'un autre côté, dans la *Raison philosophique et la raison catholique*, comme dans son *Essai sur l'origine des idées et sur le fondement de la certitude*, cet écrivain, après avoir distingué entre la Philosophie *inquisitive* et la Philosophie *démonstrative ;* après avoir repoussé la première comme coupable de

rationalisme, à cause de sa prétention à rechercher la vérité par ses propres forces, conclut en affirmant que le critérium suprême de l'évidence médiate et de la certitude discursive se trouve dans le consentement des autres hommes. « La question logique sur la certitude n'est pas de savoir si l'homme qui est certain d'une chose, l'est en lui-même, ou bien en dehors de lui-même... La question sur la certitude est donc celle-ci : Par quel moyen l'homme, le philosophe, peut-il être convaincu de son erreur, lorsqu'en n'en ayant qu'une certitude factice, il la croit vraie ?... Or, en pareil cas, nous soutenons avec tous les philosophes, les sceptiques exceptés... que l'homme n'a d'autre moyen de s'apercevoir de son erreur que de s'en remettre au consentement des autres hommes » [1]. Et il ajoute enfin que, si l'homme possède les notions de Dieu, de l'âme, de la vie future, de la loi morale et de la religion, c'est précisément « parce que ces notions se trouvent dans toute société humaine, dans la société considérée dans la généralité la plus absolue, et que ces notions sont le patrimoine inaliénable de l'humanité ».

Parfois le P. Ventura semble entraîné par les idées traditionalistes, jusqu'aux dernières limites de l'orthodoxie et de la raison. Il en est ainsi, par exemple, lorsque, sous le nom de Philosophie inquisitive, il repousse et condamne comme abso-

1. *Essai sur l'origine des idées*, page 100.

lument païenne, protestante, pernicieuse et fausse, toute Philosophie qui n'est pas la Philosophie scolastique, en dehors de laquelle il n'y a et il ne peut y avoir que des doctrines essentiellement panthéistes et athées. Sans doute on peut défendre cette thèse dans un sens relatif, mais elle n'est point vraie au sens absolu et universel qu'impliquent les phrases du grand orateur sicilien, qui vont plus loin que la pensée, et qui sont l'effet de la véhémence de son caractère et de l'impétuosité de son style.

§ LXXXVII. — CRITIQUE.

Le traditionalisme qui a exercé un empire si considérable sur un grand nombre d'écrivains chrétiens de la première moitié de ce siècle, représente une réaction énergique, mais exagérée, contre le voltairianisme immédiat du siècle passé, et contre l'individualisme rationaliste qui tend à prévaloir dans toute les sphères de la vie humaine.

L'histoire de l'humanité en général, et de la Philosophie en particulier, nous montre souvent l'esprit humain passant d'un extrême à l'autre, et c'est ce qui est arrivé dans l'occasion présente.

Au nom de l'autonomie de la raison humaine et de son pouvoir souverain, on enseignait à satiété, qu'à cette raison, et à elle seule, appartient le droit de déterminer la nature, et de fixer les limites de la société ; que la société est l'ouvrage,

l'invention de l'homme, qui par conséquent peut la faire et la défaire à volonté ; que la religion est une institution humaine, partant caduque, variable et sujette à toutes les vicissitudes des œuvres de l'homme ; en un mot : que l'homme est le maître absolu, la cause, la raison unique de la société, de la religion, de la justice et de la vérité.

Alors apparurent quelques esprits profondément chrétiens qui se dirent : puisque le déisme et l'individualisme sont les infirmités intellectuelles de notre siècle ; puisque la souveraineté qu'on attribue à la raison constitue l'erreur capitale de notre temps, et qu'en son nom on repousse la vérité de la religion chrétienne, il faut affirmer et démontrer que l'homme individuel n'est rien par lui-même, ni dans l'ordre intellectuel, ni dans l'ordre social et religieux, que cet homme qui croit que par sa raison il est l'auteur, le maître et même l'inventeur de la société, doit au contraire tout à cette société dont il dépend, et dont il reçoit tout ce qu'il est et tout ce qu'il sait, mais avant tout et surtout, il faut affirmer que l'origine et la raison suffisante, non seulement de la religion, mais encore de la pensée et de la parole, se trouvent dans une révélation divine, dans une tradition, dans un enseignement extérieur et positif. Ainsi naquit, grandit et se développa l'école traditionaliste, qui, dans son souci de placer la vérité divine au sommet de la vérité humaine dans toutes les sphères, et de tout attribuer à la parole révélée et à l'action directe de Dieu, finit

par annihiler les forces propres de la raison, exagérant et dénaturant l'importance et le sens que la véritable Philosophie chrétienne donne à l'origine divine du langage.

Au commencement, le traditionalisme, grâce à certaines réserves, et aussi à un certain vague d'expression, se maintint dans les limites de l'orthodoxie. De Maistre, qu'on peut regarder comme le précurseur de cette école, affirme l'origine divine de la parole, mais sans s'expliquer sur la nature concrète de cette origine divine. De Bonald fit un pas de plus sur le terrain traditionaliste, non seulement parce que, parfois et dans certains textes, il attribue l'origine de la parole à une révélation extérieure et positive de la part de Dieu, mais aussi, parce qu'il regarde la parole comme la cause efficiente et génératrice des idées, comme la *véritable lumière de l'esprit*. Nous avons vu que quelques disciples de l'auteur de la *Législation primitive*, en développant et surtout en appliquant ses idées à certaines vérités concrètes de l'ordre métaphysico-moral et religieux, franchirent les limites de l'orthodoxie catholique, et obligèrent l'Église à fixer à nouveau les relations qui existent entre la raison humaine et la révélation divine, et à sauvegarder les droits de l'une et de l'autre.

Au reste, après ce que nous avons déjà dit, il est superflu d'ajouter que le vice radical du traditionalisme consiste à affirmer l'impuissance de la raison humaine individuelle, dans la recherche et

la connaissance de la vérité. Cela conduisit les uns à chercher la vérité et la certitude dans le consentement des hommes et dans l'autorité extérieure, à l'exclusion de tout critère interne, et les autres à l'affirmation que la parole est l'origine unique, la raison suffisante, et la cause productrice des idées, de la pensée et de la science. D'autres crurent et enseignèrent, en vertu du même faux point de départ, que les forces de la raison humaine étaient impuissantes à connaître et à démontrer les vérités les plus élémentaires et essentielles de l'ordre métaphysique et moral, y compris l'existence de Dieu. Ajoutons à cela que la théorie traditionaliste court le risque de confondre la révélation chrétienne et surnaturelle avec cette révélation, cette communication primitive de la parole et des idées, dont il est si souvent question dans cette école. Il ne faut pas oublier que cette révélation naturelle dont parlent quelques représentants du traditionalisme, est une nouveauté peu conforme à la théologie catholique qui reconnaît seulement une raison naturelle et une révélation surnaturelle.

Les exagérations, les erreurs et les égarements, soit personnels, soit réels et doctrinaux, de quelques traditionalistes, ne doivent pas nous empêcher de reconnaître les services qu'ils ont rendus. Il serait injuste de nier que De Maistre, De Bonald, Bautain, le P. Ventura, Bonnetty et les autres rédacteurs des *Annales de Philosophie chrétienne*, et même Lamennais dans la première

époque de sa vie, aient rendu des services éminents à la religion, à la société et à la science.

§ LXXXVIII. — GRATRY.

Le P. *Gratry* mérite de figurer parmi les représentants les plus illustres de la Philosophie en France ; il est peut-être le plus pleinement chrétien de tous. Un des traits, en effet, les plus caractéristiques de ses écrits philosophiques, est le soin qu'il met à unir le principe pratique avec le principe théorique, la tendance morale avec la spéculation métaphysique. L'illustre oratorien fait observer avec raison que, « pour bien recevoir de Dieu les semences de vérité, la première disposition est une disposition morale », et que, suivant la parole du Maître, « il faut faire en soi-même la vérité avant de la connaître. *Qui facit veritatem venit ad lucem* ».

Cette idée de l'auteur de la *Connaissance de Dieu* se trouve confirmée par l'expérience ; car, si l'on y prend bien garde, une grande partie des égarements philosophiques a sa source dans les égarements de la volonté, et si l'intelligence se précipite dans l'erreur, c'est à cause d'une prédisposition morale de la volonté. La pratique de la vertu et du bien qu'on connaît, est la meilleure préparation à découvrir et à posséder la vérité encore inconnue, et la méthode *éthique*, le procédé

moral est le meilleur auxiliaire de la méthode scientifique. L'*Art de Croire*, d'Auguste Nicolas, est comme une démonstration de cette thèse.

La théorie psychologique de Gratry offre une certaine originalité, en ce qui touche ce qu'il appelle le *sens divin*. Après avoir établi que la sensibilité, l'intelligence et la liberté sont les trois facultés fondamentales, irréductibles de l'âme, en analysant la première, il y distingue le sens *extérieur*, qui sert à percevoir et à connaître le monde matériel, le sens *intime* dont la fonction est de connaître l'âme, et enfin, le sens *divin*, « le sens qui est le sens de l'infini, peut seul nous faire connaître Dieu, voir Dieu », et c'est à cause de lui qu'on peut dire avec vérité que « l'âme sent Dieu » comme elle se sent elle-même. Gratry, après Thomassin, suppose que ce sens, par lequel l'âme *sent Dieu*, le *touche*, est comme la partie la plus noble de l'âme, — *apex mentis*, — et qu'il est supérieur à l'intelligence, — *supra intelligentiam*. Néanmoins, plus loin, il enseigne que la faculté intellectuelle est supérieure à la sensibilité. Quoi qu'il en soit, il est certain que ce sens divin, à en juger par les caractères qu'il lui attribue, se rapproche des théories néo-platoniciennes et offre un affinité remarquable avec l'assentiment instinctif de l'école écossaise, et avec la théorie sentimentaliste de Jacobi.

La méthode inductive doit à Gratry quelques observations dignes d'attention, et son étude sur le calcul infinitésimal et l'induction géométrique

appliqués à la Philosophie révèle son talent d'analyse [1]. Sa vigoureuse réfutation du panthéisme hégélien, qui forme une partie de sa *Logique*, et qui se distingue par le choix judicieux des points d'attaque, non moins que par ses conditions techniques, est d'une plus grande utilité pratique et d'une plus grande importance scientifique.

La Philosophie de Gratry, solide et chrétienne dans le fond, est cependant une Philosophie incomplète ; car, en réalité, ni sa logique, ni sa psychologie, ni sa théodicée ne forment des traités complets et systématiques. Un autre défaut, et peut-être le plus grave de la Philosophie de Gratry, c'est le vague et la confusion des idées, effet, en partie, de la redondance de son style, oratoire outre mesure et peu en harmonie avec la précision exigée par la science. Aussi arrive-t-il qu'après avoir lu un long chapitre, par exemple celui qui traite de l'intelligence, on arrive à peine à connaître l'opinion de l'auteur. Sa pensée, enveloppée de métaphores, noyée dans un nuage de paroles, d'atténuations, de contrastes, et surtout de phrases brillantes et poétiques, offre rarement la précision, la clarté et l'exactitude voulues.

Il est juste de faire remarquer, en terminant, que sa réfutation du panthéisme hégélien, judicieuse et vigoureuse au fond, pousse peut-être parfois à

1. La théorie du P. Gratry sur l'induction est plus brillante que solide. On lira avec fruit sur ce point le chapitre VIII de la Logique du *Traité de Philosophie scolastique* de l'abbé Élie Blanc (G. P.).

l'extrême les contradictions inhérentes à la doctrine de Hegel et exagère le sens de sa thèse.

§ LXXXIX. — CONTINUATION DU MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE CHRÉTIEN EN FRANCE.

Outre les écrivains que nous avons déjà cités, il en est d'autres qui ont contribué et qui contribuent encore plus ou moins efficacement à soutenir et à affirmer les principes de la Philosophie chrétienne. Tels sont entre autres :

a) *Maret*, qui, dans sa *Théodicée chrétienne*, dans son *Essai sur le panthéisme*, non moins que dans sa *Philosophie et religion*, réfute avec une logique vigoureuse, et avec une érudition choisie, les principes du rationalisme, dans presque toutes ses formes et ses manifestations. Maret donne une certaine préférence à Platon, à Descartes, à Malebranche ; on peut dire que l'idéalisme platonique, et que le psychologisme de Descartes, basés sur la Philosophie chrétienne et transformés par celle-ci, constituent le fond de sa conception philosophique mais en accordant une certaine prédominance à l'élément idéaliste de Platon, au point de dégénérer en semi-ontologisme.

b) *Bouvier* a aussi contribué à conserver et à promouvoir le mouvement de la Philosophie chrétienne par ses *Institutions élémentaires* et par son *Histoire de la Philosophie*, écrites sous les inspirations du critérium catholique. On peut

dire la même chose de la *Théodicée chrétienne* du P. *Lescœur*, et surtout du *Breviarium philosophiæ scholasticæ*, par lequel son auteur, M. l'abbé *Grandclaude*, a grandement contribué à la restauration de la Philosophie scolastico-chrétienne en France.

c) le P. *Chastel*, auteur de *Christianisme et rationalisme*, et de quelques autres ouvrages qui ont trait à la Philosophie chrétienne dans ses rapports avec la Philosophie rationaliste, soutient avec énergie et jugement la cause de la première, tandis que son confrère, le P. *Matignon*, lutte aussi, vigoureusement, contre le rationalisme et le spiritisme, dans *La question du surnaturel.*

d) *Amédée de Margerie* mérite de figurer également parmi les représentants de la Philosophie chrétienne en France, à cause de sa *Théodicée* et de sa *Philosophie contemporaine*, ouvrage d'une critique aussi consciencieuse et solide que chrétienne.

e) Par ses *Études philosophiques sur le Christianisme*, non moins que par quelques autres écrits excellents, M. *Auguste Nicolas* mérite à bon droit d'être compté parmi les restaurateurs de la Philosophie catholique en France; il est très digne de cet honneur à cause des solutions, qu'il donne dans ses nombreux ouvrages, à certains problèmes philosophiques, éthiques, politiques et sociaux. N'oublions pas non plus *Louis Veuillot*, l'un des plus remrquables écri-

vains catholiques de la France contemporaine, qui, par ses écrits excellents, et par la presse périodique, a contribué très efficacement à étendre et à affirmer la vérité catholique et la science chrétienne.

f) Il serait injuste d'omettre les services rendus à la Philosophie chrétienne en France par les travaux et par les écrits du P. *Debreyne*, de M. Victor *de Bonald*, de *Mgr Meignan*, archevêque de Tours, au point de vue des sciences naturelles. Sous cette forme indirecte et au point de vue apologétique, les conférences des PP. de *Ravignan*, *Lacordaire*, *Félix*, et *Monsabré*, ont contribué à propager en France le mouvement philosophique chrétien.

g) L'abbé *de Broglie* a aussi rendu un service signalé à la science chrétienne, par son récent ouvrage : le *Positivisme et la science expérimentale*, et dans cet ordre d'idées, il faut citer l'excellent ouvrage de M. *Th. Henri Martin*, *Les Sciences et la Philosophie.*

h) Nous terminerons cette nomenclature par le nom de *Mgr Freppel*, dont les écrits ont avec la Philosophie des rapports plus étroits que ceux que nous venons de citer. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup-d'œil sur ses remarquables travaux sur Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien et saint Irénée. Les études critico-philosophiques de Mgr Freppel sur ces Docteurs et sur quelques autres Pères des premiers siècles du Christianisme, sont très remarquables et

ce que l'on a écrit de mieux sur la matière.

Nous laissons de côté, parce qu'ils n'ont pas de rapport avec la Philosophie, les travaux exégétiques de l'abbé *Motais* et d'autres écrivains français. Pour la même raison, nous ne nous arrêterons pas à parler des savants ouvrages historiques et philologiques publiés par M. *Fr. Lenormant*, dont les sciences et l'Église pleurent la mort prématurée, bien que dans son dernier livre, les *Origines de l'Histoire*, on rencontre des idées et des théories trop osées et dangereuses.

Les travaux critiques de M. l'abbé *Vigouroux* sur la nature et l'origine du rationalisme théologique, sans parler de ses écrits exégétiques, ont plus de rapports avec la Philosophie chrétienne ; il en est de même de l'ouvrage écrit par le P. *de Valroger*, oratorien, sous ce titre : *la Genèse des espèces*.

* Nous nous permettrons d'ajouter à ces indications un peu sommaires de l'illustre auteur sur le mouvement philosophique chrétien en France, un aperçu rapide sur l'état et la marche des idées philosophiques depuis l'Encyclique *Æterni Patris*. Nous empruntons les principaux éléments de cette note au rapport dont nous avons déjà parlé, sur la *Philosophie thomiste* de M. Domet de Vorges.

La parole de Léon XIII a été féconde et a suscité chez nous une magnifique activité philosophique chrétienne.

« Je ne crois pas », dit M. Domet de Vorges,

« qu'aucune nation ait devancé la France dans l'attention donnée à la Philosophie de l'école. Dans quel pays l'opinion se préoccupait-elle de saint Thomas et de la doctrine péripatéticienne, lorsque M. Ravaisson publiait son étude si complète et si approfondie sur la métaphysique d'Aristote (Paris, 1846) ; lorsque M. Roux-Lavergne donnait une nouvelle édition de Gondin (Paris, 1848) réimprimée tout récemment (Paris, 1886) ; lorsqu'un concours à l'Académie des sciences morales produisait l'essai plus historique que doctrinal de M. Charles Jourdain (Paris, 1858) ? Les cours complets de Philosophie n'ont même pas manqué à cette époque, témoins ceux de M. Roux-Lavergne (*Compendium philosophiæ*, Paris, 1856), de Mgr. Rosset (*Prima scientiarum principia*, 1863), et le manuel de M. Grandclaude (*Breviarium philosophiæ scolasticæ*, Paris, 1886).... Rien ne nous manquait donc, dès lors, pour prendre une place importante dans le mouvement thomiste. Cette place, nous ne l'avons pas prise, parce que l'opinion n'a pas suivi. Les catholiques français étaient pour la plupart attachés à une autre doctrine, le spiritualisme cartésien couvert par les grands noms de Bossuet et de Fénelon. Parce que le cartésianisme modéré n'est pas contraire à la foi, ils croyaient volontiers qu'il est suffisant. On regardait donc le thomisme comme une affaire de séminaire... ».

Les choses ont bien changé depuis, grâce surtout à l'impulsion donnée par Léon XIII.

Dans ce mouvement, il faut distinguer : les traités complets de Philosophie, les écrits sur des sujets particuliers de Philosophie, enfin ce que j'appellerai les institutions qui ont pour but d'organiser, de régler et de conduire le mouvement.

Plusieurs traités élémentaires de Philosophie ont paru dans ces derniers temps Citons : les *Prælectiones philosophiæ*, de l'abbé Vallet (Paris, 1880); la *Manuductio ad scolasticam* de l'abbé Dupeyrat (Paris, 1884); la *Philosophia scolastica* de l'abbé Brin (Paris, 1881). Mais aucun de ces ouvrages n'a la valeur et la haute portée du *Traité de Philosophie scolastique*, de M. l'abbé Élie Blanc, professeur de Philosophie aux Facultés catholiques de Lyon (Lyon, 1889). M. l'abbé Blanc, qu'un esprit éminemment philosophique, soutenu et orné par de longues études, préparait à ce travail important, a voulu rendre *nationale* la vieille Philosophie traditionnelle, en lui faisant parler la langue *nationale*. Tout l'ensemble de la Philosophie scolastique très bien appropriée aux conditions de notre temps et de notre pays, est offert au lecteur dans un langage à la fois clair et élégant, accessible à tous, compréhensible pour tous. Ajoutons à cela une méthode rigoureuse, une connaissance approfondie de la Philosophie ancienne et de la Philosophie moderne, une grande modération dans les jugements, et l'on ne saurait s'étonner que le succès ait couronné les efforts de M. Blanc.

Les écrits sur des points particuliers de la Phi-

losophie sont nombreux. Citons les travaux de M. Gardair : *Activité des corps inorganiques*, les *Puissances de l'âme;* de M. l'abbé Farges : *Objectivité de la perception extérieure*, *théorie du moteur et du mobile.* — *Matière et forme en présence des sciences modernes.* — *La vie et l'évolution des espèces.* — *Le Cerveau*, *l'Ame et les Facultés.* Dans ces écrits, l'actif et zélé secrétaire de la société Saint-Thomas d'Aquin s'applique à justifier les principales thèses de la Philosophie traditionnelle et à mettre en évidence leur accord avec la science moderne. — De M. Domet de Vorges : *La Métaphysique en présence des sciences.* — *Essai de métaphysique positive.* — *La Constitution de l'Être suivant la doctrine péripatéticienne.* – *Cause efficiente et Cause finale.* — De M. Fonssagrive : *Essai sur le libre arbitre.* — De Mgr Sauvé : *De l'Union substantielle de l'âme et du corps.* — De Mgr Bourquard : *Doctrine de la Connaissance.* — De Mgr de la Bouillerie : *l'Homme et sa nature*, — Du P. Coconnier, dominicain, *l'Ame humaine*, etc.

Sous le nom d'Institutions ayant pour but l'extension du mouvement philosophique chrétien, nous comprenons les *sociétés* pour l'étude de la Philosophie de saint Thomas, comme celle qui a été fondée à Coutances en 1881, comme celle de Paris, établie, présidée, animée par Mgr d'Hulst, qui a si bien mérité des études philosophiques, et les *Revues*, qui, comme les *Annales de Philosophie chrétienne*, l'*Université catholi-*

que de Lyon, *les Etudes* des PP. Jésuites, publient des études sur des points particuliers de la Philosophie. Dans ce mouvement, s'il faut se tenir en garde contre une sorte de précipitation à embrasser sans un examen assez approfondi certaines prétendues solutions données par ce qu'on appelle improprement la science moderne, il serait aussi dangereux de se réduire à faire de l'archéologie philosophique. Dans les veines de l'ancienne doctrine, il faut infuser du sang jeune, et savoir approprier aux conditions et aux nécessités de notre époque les données de la Philosophie chrétienne traditionnelle (G. P.) *.

§ XC. — LA PHILOSOPHIE EN ESPAGNE PENDANT LE SIÈCLE ACTUEL. — MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE JUSQU'EN 1834.

Pour comprendre et apprécier le mouvement et les conditions de la Philosophie chrétienne en Espagne, il convient de ne pas oublier qu'il s'y est produit et qu'il s'y produit encore un mouvement philosophique rationaliste, à côté du mouvement chrétien. Pendant le premier tiers de notre siècle, il n'y eut pas en Espagne de mouvement rationaliste dans le sens rigoureux du mot, et les traités philosophiques de cette époque conservent ce qu'il y a d'essentiel dans le principe catholique, bien qu'on y rencontre une foule d'idées qui tendraient au rationalisme, idées dont

nous retrouvons les antécédents, au moins sous une forme sensualiste, dans le siècle précédent, sous la plume de Pereira, dont la méthode et la doctrine, dans sa *Théodicée ou religion naturelle*, ressemblent de très près à la méthode et à la doctrine des sensualistes, bien qu'il s'efforce ou d'expliquer ou de rejeter ce que ce système a d'incompatible avec le catholicisme.

On sait, en effet, que la Philosophie sensualiste de Condillac, et les théories politico-sociales des encyclopédistes français, eurent un écho en Espagne, durant les premières années de notre siècle, et dans les dernières du précédent, comme elles l'avaient eu en Italie, mais chez nous moins que dans ce dernier pays, à cause des relations moins constantes et moins amicales entre l'Espagne et la France. Gallardo, Mugnoz Torrero, Puigblanch, Argüelles, Villanueva, et quelques autres parmi les législateurs de Cadix, représentent l'influence des théories politico-sociales du XVIIIe siècle, tandis que l'influence du sensualisme philosophique se fait sentir dans *La Florida* du P. Mugnoz, dans quelques écrits du prêtre Reinoso, et dans les œuvres de Jovellanos. L'ouvrage de Mugnoz que nous venons de citer fut probablement écrit vers 1811 ou 1812, bien qu'il n'ait vu le jour qu'en 1836.

D'ailleurs, l'ouvrage de l'augustin de Cordoue est remarquable et curieux, à cause de son contenu essentiellement sensualiste, d'un sensualisme très semblable à celui de Condillac, dont les idées

et les tendances dominent dans la *Florida*, livre qui contient un traité de logique, de psychologie, de morale et de métaphysique, s'il peut y avoir une métaphysique dans la doctrine de Condillac. D'après l'auteur de *La Florida*, des vestiges de ce que nous percevons par les sens et par la raison demeurent gravés dans le cerveau, de telle sorte que le cerveau est le dépôt des sensations, des idées et des relations des idées, qui forment l'ensemble de la connaissance.

Chez *Jovellanos* (1744-1812), on remarque aussi l'influence des théories sensualistes dans l'ordre philosophique, mais son sensualisme ressemble plus au sensualisme de Locke qu'au sensualisme exagéré et absolu de Condillac. Comme le philosophe anglais, Jovellanos suppose que nous ne pouvons pas connaître l'essence et la substance des choses, et comme lui, il enseigne que « toutes nos idées procèdent de la sensation ou de la réflexion ; de la sensation, quand nous percevons au moyen des sens, et de la réflexion quand l'âme s'arrête à considérer ses propres opérations ». Néanmoins et malgré ses tendances lockiennes, Jovellanos rejette les théories du sensualisme dans leurs applications à la morale et au droit, comme on le remarque spécialement dans son *Traité théorique et pratique d'enseignement*.

Le catholicisme personnel de Jovellanos dont on ne peut douter, l'obligea à se réfugier dans le traditionalisme philosophique, pour éviter les conséquences hétérodoxes auxquelles l'entraînait

la thèse sensualiste. Ainsi, nous le voyons affirmer que, sans la révélation divine, l'homme n'aurait rien ou presque rien pu connaître, *même de ces saintes vérités qui ennoblissent notre être*, c'est-à-dire, des vérités fondamentales de l'ordre métaphysique et moral. Conformément à cela, Jovellanos nous présente l'instruction, non seulement comme un auxiliaire, mais encore comme un élément indispensable de la pensée, et il appelle la parole, le *signe nécessaire de nos idées*, de telle sorte que les mots sont absolument nécessaires, non seulement pour parler, mais aussi pour penser.

Comme nous l'avons déjà indiqué, ce mouvement sensualiste et traditionaliste à la fois, qui domine dans les sphères philosophiques en dehors de la scolastique, pendant le premier tiers de notre siècle, fut dû en grande partie aux efforts et aux travaux du jésuite portugais P. Monteiro, et des espagnols Eximeno et Andrès, du même Ordre, qui se firent les ardents défenseurs des théories de Locke et de Condillac, dans les dernières années du siècle dernier, comme l'avaient été peu auparavant Pereira, et Perez y Lopez, auteur de l'ouvrage qui a pour titre : *Principios del orden esencial de la naturaleza, establecidos por fundamento de la moral y politica, y por prueba de la religion.*

Les trois jésuites susnommés, et tout particulièrement Eximeno et Andrès, passèrent avec armes et bagages dans le camp sensualiste ; ils ne se contentèrent même pas du sensualisme relative-

ment modéré de Locke, et ils donnèrent la préférence à la doctrine plus accentuée de Condillac. Le premier, dans ses *Institutiones philosophicæ et mathematicæ*, nous offre l'*Essai de Locke*, et le *Traité des sensations* de Condillac, comme le dépôt et la source générale de toute la science, et répète les déclamations de Genovesi et de Verney contre la Philosophie aristotélicienne ; le second, de son côté, accepte la théorie de Condillac, lorsqu'il ramène à la sensation transformée, toutes les facultés et toutes les opérations de l'âme.

L'influence exercée par ces écrivains et par leurs disciples ne se borna pas à la Péninsule, et elle s'étendit à nos possessions d'Outre-mer, particulièrement aux Antilles. A Cuba, le principal représentant des théories sensualistes et éclectiques fut le prêtre D. Félix Varela, qui, en 1812, fit imprimer ses *Institutiones Philosophiæ ecclecticæ* où domine l'élément sensualiste combiné avec la méthode éclectique.

Le mouvement vraiment chrétien de la Philosophie pendant cette courte période, n'a guère d'autres représentants directs qu'Amat, auteur d'un *Cours de philosophie* inspiré par la scolastique, et le dominicain Raphaël Puigcerver, de Majorque, qui, outre quelques opuscules de controverse contemporaine, écrivit *Philosophia sancti Thomæ Aquinatis, auribus hujus temporis accommodata*, qui servit de texte dans un grand nombre de couvents et dans d'autres centres d'en-

seignement jusqu'à la suppression des couvents.

Sur le terrain politique et social, les théories hétérodoxes et les tendances rationalistes de l'époque furent solidement réfutées par les PP. Vidal et Alvarado, tous les deux dominicains, le premier de Valence, le second de Séville. *Origine des erreurs révolutionnaires de l'Europe et leur remède :* tel est le titre de l'ouvrage du P. Vidal, qui expose la doctrine de saint Thomas sur la loi, la société, le pouvoir public, la souveraineté, réfutant en même temps les erreurs en vogue sur ces points.

La polémique soutenue par le P. Alvarado est plus large, plus universelle, mais non moins solide. Ce philosophe est généralement connu sous le nom de *El Filosofo Rancio;* il écrivit non seulement contre les erreurs politiques et sociales, mais aussi contre les idées sensualistes et éclectiques. Dans ses *Lettres aristotéliciennes* et dans ses *Lettres critiques*, il a recours à la Philosophie de saint Thomas pour combattre les théories philosophiques, politiques et sociales, plus ou moins hétérodoxes, qui cherchaient à prendre racine en Espagne. Faisant allusion à ces lettres, Menendez y Pelayo écrit avec raison : « A peine y a-t-il une maxime révolutionnaire, un discours amphigourique des constituants, une brochure, qui n'y trouve sa réfutation ou son correctif. Depuis l'*Inquisition démasquée* jusqu'au *Dictionnaire critico-burlesque;* depuis le *Jansénisme* et les *Sources angéliques* jusqu'au *Juge-*

ment du *solitaire* d'Alicante, il a tout parcouru, tout mesuré, laissant partout des traces manifestes de la puissance de son bras... Personne, dans l'Espagne d'alors, ne l'a égalé, ni ne s'est même approché de lui » [1].

Nous ne faisons que mentionner en passant *l'Apologie de l'autel et du trône*, du P. Vélez, et les *Institutiones juris naturæ et gentium*, du dominicain Texeiro, qui ne touchent que de très loin à la Philosophie. Mais les deux ouvrages de Cortinas, la *Démonstration physique de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme*, et le *Triomphe de la vérité et la réfutation du matérialisme*, ont un rapport plus intime avec la Philosophie.

§ XCI. — LA PHILOSOPHIE RATIONALISTE APRÈS 1834.

Les écrivains sensualistes et éclectico-traditionalistes, dont il a été question dans les pages précédentes, sans être subjectivement rationalistes, mais bien plutôt catholiques, peuvent être regardés comme les initiateurs, disons mieux, comme les précurseurs du rationalisme en Espagne à cause de l'affinité de leurs idées avec les idées rationalistes, idées dont la manifestation éclatante et la propagande publique datent de la fin de la guerre dynastique, et surtout de la révolution de 1854. A

1. Rappelons qu'en 1847 on imprima onze lettres inédites de notre écrivain, où il traite de matières importantes, comme l'instruction publique, le jury, la constitution traditionnelle de l'Espagne, etc.

partir de cette époque le rationalisme philosophique se développe et grandit, se partageant en diverses tendances, dont chacune compte des représentants plus ou moins nombreux et authentiques. Le radicalisme politique qui a des relations secrètes, mais étroites et réelles, avec certaines écoles philosophiques, a aussi grandement contribué au développement et à la diffusion du rationalisme dans ces dernières années.

Les principales formes du rationalisme durant cette période sont : la forme hégélienne, la forme krausiste et la forme matérialiste. Castelar, quoique d'une manière incomplète et comme honteuse, suivit la première pendant les premières années de sa vie littéraire, auxquelles appartiennent ses leçons de l'Athénée sur la *Civilisation pendant les cinq premiers siècles du Christianisme.* Dans ses écrits et dans ses discours postérieurs, il y a aussi des idées, des réminiscences, des phrases qui ont une saveur hégélienne, mais combinées avec des idées d'autres écoles. Les théories de Hegel et celles des autres philosophes sont, pour Castelar, comme la matière première dont il se sert suivant les occasions et suivant les exigences esthétiques de la parole. Aussi, comme le remarque opportunément Menendez y Pelayo, il paraît tantôt catholique, tantôt protestant ; tantôt unitaire et tantôt trinitaire ; tantôt naturaliste, tantôt surnaturaliste ; tantôt croyant en la création, tantôt admettant l'éternité de la matière, tantôt arien et tantôt partisan de Jésus-

Christ, le tout, suivant que le mouvement de la phrase, le seul amour philosophique et littéraire de Castelar amène telles ou telles idées.

Le représentant le plus authentique et le plus avancé de l'hégélianisme est Pi y Margall. Dans sa *Réaction et Révolution*, comme dans ses *Études sur le Moyen-Age*, on retrouve les théories de Hegel combinées avec les doctrines politiques et sociales de Proudhon, les unes et les autres développées dans le sens avancé de la gauche hégélienne, à l'exception cependant de la théorie césarienne de Hegel sur l'État, que Pi ne peut admettre en sa qualité de républicain fédéraliste.

Dans les écrits de Dom François de Paule Canalejas, on découvre aussi des réminiscences et des idées hégéliennes, mais modifiées et transformées par les théories de Krause, dont Canalejas regarde le système comme plus scientifique et plus compréhensif que celui de Hegel. Fabié, qui a traduit la *Logique* de Hegel, fait aussi profession d'hégélianisme, mais il rejette les points du système qui sont incompatibles avec le catholicisme, ce qui fait de lui un disciple incomplet de Hegel. En parlant de la Philosophie de Krause, nous avons déjà dit qu'elle avait trouvé de l'écho en Belgique et en Espagne. En effet, depuis que Sanz del Rio l'a acclimatée chez nous, elle s'est répandue, favorisée dans ces dernières années par le mouvement révolutionnaire et par la politique. A la propagande orale exercée dans sa chaire, et surtout dans sa maison où il réunissait ses dis-

ciples de prédilection, Sanz del Rio ajoute la propagande écrite, par ses *Leçons sur le système de Philosophie analytique de Krause*, qui sont comme le point de départ du mouvement extérieur et public du krausisme en Espagne. L'*Idéal de l'humanité pour la vie*, ouvrage de Krause traduit et commenté, les *Programmes de Psychologie, de Logique et d'Ethique*, quelques autres opuscules, des lettres, des discours, voilà les publications du chef du krausisme espagnol. Krause compte aujourd'hui en Espagne des partisans nombreux plus ou moins fidèles à la doctrine du maître. Parmi eux figurent Fernand de Castro, auteur d'un *Cours d'Histoire universelle*, inspiré par les idées krausistes; Tapia, clerc apostat, à qui on confia la chaire du *Système de la Philosophie*, fondée par le patriarche du krausisme; Giner de los Rios, Nicolas Salmeron, Gonzalez Serrano, Herménégilde Giner, Eguilaz, qui, dans ses leçons sur le droit et surtout dans sa *Théorie sur l'immortalité de l'âme*, unit à la conception krausiste des idées et des tendances spirites.

Jusqu'à l'heure présente (1877) les disciples de Krause et de Sanz del Rio en Espagne, n'ont publié aucun travail d'une valeur particulière, et qui mérite par son contenu et par son étendue de fixer l'attention. Tout se réduit à peu près à des traductions de quelques ouvrages de Krause et de son disciple Röder, à des écrits de propagande, à des traités élémentaires. Parmi ces derniers, citons les *Éléments de Logique* de Gonzalez Serrano, et

les *Éléments d'Éthique*, qu'il a écrits en collaboration avec Revilla. Giner de los Rios, soit seul, soit en collaboration avec quelques-uns de ses coreligionnaires, a publié un *Abrégé de l'Esthétique de Krause* (traduction de l'Allemand) ; *Leçons sommaires de Psychologie ; — Principes de droit naturel ; — Programme d'une doctrine générale de la science ; — Bases pour la théorie de la propriété*, sans parler d'autres écrits de moindre importance, ou qui ont moins rapport à la Philosophie. Les *Éléments de la Philosophie morale*, d'Herménégilde Giner, appartiennent aussi à la classe des traités élémentaires de l'école krausiste.

Laissant de côté les partisans qu'eut la Phrénologie pendant un certain temps, et parmi lesquels on distingue Cubi pour ses travaux de propagande, nommons le docteur Mata qui peut être regardé comme le principal représentant du positivisme matérialiste. Dans sa *Philosophie espagnole*, comme dans son traité de *La liberté morale ou du libre arbitre*, le professeur de San Carlos défend la plupart des théories matérialistes, bien que sur le terrain psychologique, il n'aille pas, du moins explicitement, jusqu'aux affirmations tranchées des Büchner et des Moleschott.

Le Cubain *Poey*, auteur d'une *Bibliothèque positiviste*, destinée à vulgariser la doctrine de Comte, les Catalans *Estasen* et Pompée *Gener*, auteur de *La mort et le diable*, *Histoire et Philosophie de deux négations suprêmes*, sont aujourd'hui les défenseurs les plus en vue du maté-

rialisme positiviste. Nommons encore Simarro, Perojo, Cortezo, Meliton Martin et Tubino. Le matérialisme de ce dernier est un positivisme évolutionniste : c'est là, avec le darwinisme, la doctrine qui gagne le plus de terrain, non seulement dans les universités et les athénées, mais encore dans les autres sphères sociales.

A côté de ces écoles, il ne manque pas d'écrivains et d'écrits qui répondent à d'autres formes du rationalisme. Ainsi, par exemple, la tendance spiritualiste se trouve représentée par *l'Exposition historico-critique des systèmes philosophiques modernes et des véritables principes de la science* d'Azcarate, tandis que la tendance kantienne est représentée par la *Théorie transcendantale des quantités imaginaires* de Rey y Heredia, de Cordoue, et plus encore peut-être, dans un sens plus élevé et plus authentique, par D. Mathias Nieto Serrano, dans sa *Science vivante*, où l'on découvre en même temps des idées et des tendances hégéliennes et krausistes. Ces dernières sont encore plus accentuées dans son livre : *La Nature, l'Esprit et l'Homme, programmes d'Encyclopédie philosophique*, qui vit le jour en 1877. Aujourd'hui, on distingue dans le camp rationaliste Vidart, qui, il y a quelques années, avait combattu sous le drapeau catholique, et qui doit à l'inspiration chrétienne le plus important de ses ouvrages, la *Philosophie espagnole*.

Dans notre première édition, nous faisions figurer Valera parmi les partisans, ou, à tout le moins,

parmi les fauteurs du rationalisme. « Il est certain », disions-nous, « que cet élégant écrivain semble parfois abandonner et rejeter la thèse rationaliste ; on dirait que sa pensée ne se meut pas avec sécurité dans la sphère du rationalisme; il paraît y éprouver du trouble et de l'inquiétude, mais il ne se décide pas à entrer dans la sphère catholique, arrêté qu'il est par le criticisme sceptique qui se fait jour dans ses écrits, et qui stérilise son incontestable talent ».

Aujourd'hui nous avons des motifs personnels et réels d'exclure des rangs du rationalisme l'auteur du prologue aux *Essais critiques* de Laverde, et qui a attaqué avec tant de verve les *Études sur le Moyen-Age de Pi y Margall.* Nous devons faire remarquer néanmoins que, dans sa *Continuation de l'Histoire d'Espagne*, on rencontre sur les choses, les personnes et les faits, des jugements qui sont bien plus en harmonie avec les préjugés d'un progressiste de 1823 ou de 1840, qu'avec la sereine impartialité de l'homme de science dont Valera a souvent donné des preuves éclatantes.

§ XCII. — MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE CHRÉTIEN. — BALMÈS.

Le mouvement rationaliste couvé dans les premières années de notre siècle par les doctrines politiques et sociales des législateurs de Cadix,

et par les théories sensualistes et éclectiques, revêtit plus tard la forme krausiste, et en 1850 il fit son entrée publique, solennelle, officielle, avec les *Leçons sur le système de Philosophie de Krause* publiées par Sanz del Rio. Quatre ans auparavant avait paru la *Philosophie fondamentale* de Balmès, efflorescence spontanée, expression authentique du mouvement philosophique chrétien qui s'était conservé dans les écoles ecclésiastiques et dont le développement avait été préparé par la *Summa Philosophica* de Roselli, qui inspira les écoles espagnoles à partir des dernières années du XVIIIe siècle, par les écrits du Portugais le P. Almeida, par les ouvrages excellents du P. Zeballos et plus tard par les *Lettres critiques* et les *Lettres aristotéliciennes* du P. Alvarado, le *Filosofo Rancio.*

Balmès n'a pas l'originalité prisée de nos jours, cette originalité qui a uniquement en vue d'inventer quelque système nouveau, qui se met peu en peine de la vérité et de la réalité, et qui, lâchant les rênes à l'imagination, se plaît à offrir au regard étonné du spectateur une construction plus ou moins belle, plus ou moins systématique, mais purement subjective, imaginaire, mal assise, sans base solide dans la réalité objective. Mais Balmès possède en revanche l'originalité propre à la science, et qui l'éclaire, la développe et la complète; l'originalité qui jette une vive lumière sur la vérité, qui la défend contre les attaques de ses ennemis, qui conserve et augmente le patrimoine

intellectuel du genre humain : sur le terrain vraiment philosophique, dans les sciences métaphysipues, il n'y a pas d'autre originalité, surtout après que l'idée chrétienne est devenue à la fois la base et le plus haut sommet de l'idée humaine. A ce point de vue, Balmès est le type du philosophe chrétien. La base essentielle de sa Philosophie est la Philosophie chrétienne, disons mieux, la Philosophie de saint Thomas, qui donne la solution la plus synthétique et la plus compréhensive des problèmes fondamentaux de la Philosophie. Mais sur cette base, une, sûre et ferme, on peut élever des édifices qui offrent une variété considérable dans leur ensemble, dans leur organisme, dans la beauté et dans les rapports de leurs parties. Dans l'édifice élevé par Balmès, à côté de l'élément thomiste qui est son fondement, on distingue le psychologisme cartésien, l'harmonisme dynamique de Leibnitz, et l'empirisme idéologique de l'école écossaise.

On sait que Balmès se sépare de saint Thomas dans les questions qui ont trait à l'existence de l'entendement agent et des idées ou espèces intelligibles, à la nature de l'âme des bêtes, à la distinction réelle entre l'essence et l'existence dans les choses finies, sans parler d'autres points moins importants. D'ailleurs, sa discussion et son examen des différents critères de vérité, son *explication fondamentale de l'ordre moral*, et la réfutation solide et consciencieuse du panthéisme germanique dans quelques-unes de ses manifestations

principales, donnent une grande valeur à ses écrits et révèlent la profondeur de son talent et de sa science, sans parler de la précision des idées et de la clarté d'expression, qui constituent un des caractères les plus remarquables de sa *Philosophie fondamentale,* et qu'on retrouve également dans les *Lettres à un sceptique*, dans le *Criterium*, dans la *Philosophie élémentaire* et dans le *Protestantisme comparé au catholicisme.* Toutes ces œuvres sont dignes de la *Philosophie fondamentale* et elles suffiraient à justifier l'opinion qui place justement le philosophe de Vich à la tête des philosophes espagnols de notre temps.

Pour être juste, nous devons faire remarquer qu'à notre sens, la doctrine philosophique de Balmès a un grave défaut, c'est sa tendance au scepticisme objectif et au fidéisme de Jacobi. Il suffit d'avoir tant soit peu réfléchi au rôle que, d'après le philosophe de Vich, joue le sens commun, et à l'influence qu'exerce l'instinct intellectuel, non seulement par rapport aux critères de l'évidence médiate, des sens externes, de l'autorité, mais encore par rapport au critère de l'évidence immédiate, pour être assuré que la théorie critérologique de Balmès conduit à la thèse suivante : nous possédons la certitude pleine et rationnelle seulement par rapport aux phénomènes subjectifs ; la certitude que nous avons relativement à la réalité objective des choses distinctes du moi, est une certitude qui s'appuie sur une nécessité intime, sur une inclination instinctive de la na-

ture. Il n'est nul besoin d'appeler l'attention sur l'affinité étroite qui existe entre cette thèse et le scepticisme objectif, et plus tard, le fidéisme de Jacobi et le sentimentalisme de l'école écossaise. C'est pour cela que nous avons dit que l'empirisme de cette école et le psychologisme cartésien entraient pour beaucoup dans la conception de l'auteur de la *Philosophie fondamentale.*

§ XCIII. — DONOSO CORTÈS.

Cet illustre publiciste espagnol n'est pas un philosophe dans le sens rigoureux du mot; c'est bien plutôt un écrivain qui, grâce à l'originalité native et à la force immense de son talent, communique une saveur philosophique aux problèmes religieux, politico-sociaux et théologiques qu'il discute et qu'il renouvelle. Son ouvrage capital, à ce point de vue, est l'*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, dont la tendance, nettement traditionaliste, avec des nuances de scepticisme, contraste avec la direction indépendante mais modérée de la *Philosophie fondamentale* de Balmès, publiée cinq ans auparavant.

Donoso Cortès est le De Maistre espagnol, qui veut ramener l'Europe et le monde à Dieu, dont ils se séparent de plus en plus, et qui tombent d'abîme en abîme ; qui veut que l'Eglise catholique occupe de nouveau le trône de l'Europe et constitue l'axe central du monde ; qui veut que le

principe surnaturel et divin pénètre toutes les parties de la société, informe et vivifie l'homme individuel et social dans toutes ses sphères. Mais le marquis de Valdegamas qui est supérieur au Comte de Maistre par la magnificence de son style, par l'élévation de certaines idées, par la profondeur de la pensée, par les éclairs que jette son génie, exagère et dénature l'importance du critère théologique, au point de tomber dans le traditionalisme et d'ouvrir la porte au scepticisme.

Pour Donoso Cortès, la théologie est non seulement la première, la plus noble des sciences, mais elle est la science universelle, la science « qui contient et embrasse toutes les autres ». Pour l'illustre publiciste, l'entendement humain est faillible, à tel point qu'*il ne peut jamais être certain de la vérité*, et, bien plus, que « l'incertitude est d'une manière essentielle dans tous les hommes, qu'on les considère associés ou isolés ».

En ce qui touche l'origine du langage, le marquis de Valdegamas va plus loin que le vicomte de Bonald. Celui-ci cherchait l'origine du langage dans une révélation positive, par conséquent accidentelle, extérieure et postérieure dans l'ordre de nature, à l'homme. Donoso Cortès cherche dans la création même de l'homme l'origine de ce langage qu'il considère comme l'un de ses attributs essentiels. « Le langage et la société », écrit-il, « ne viennent ni de l'invention humaine, ni de la révélation, mais de la création :

ce sont des attributs essentiels de la nature de l'homme, créés quand sa nature a été créée ».

Mais la notion de Donoso Cortès sur la nature de l'homme est plus exacte, plus conforme à la Philosophie chrétienne que la notion de De Bonald, dont il rejette à bon droit la définition de l'homme, comme équivoque et peu exacte [1].

Pour juger avec équité le marquis de Valdegamas, il ne faut pas s'en tenir aux règles générales de la critique, d'après lesquelles le sens réel d'une phrase doit être déterminé, eu égard aux antécédents et aux conséquents; il faut, en outre, ne pas perdre de vue que Donoso est de la race des écrivains dont la parole va quelquefois plus loin que la pensée, entraînés qu'ils sont vers des formules et des thèses absolues. Après tout, qui sait si dans cent ans, ou même dans quelques années, les hommes de bonne volonté ne regretteront pas que les peuples et les gouvernements de l'Europe

1. On sait que, d'après De Bonald, l'homme est une intelligence servie par des organes. Donoso Cortès, après avoir cité cette définition, ajoute : « L'erreur de De Bonald n'est point dans les éléments qu'il a empruntés à saint Augustin ; elle consiste à avoir cru que ces éléments suffisaient pour composer la définition cherchée. Cette définition est, d'une part, équivoque, d'autre part, incomplète. Elle est équivoque, parce qu'elle donne à entendre (ce qui est faux) qu'entre le corps et l'âme, il n'y a pas d'autre lien d'union qu'un lien de service, tandis que, d'après le dogme catholique, l'homme n'est pas autre chose que l'âme et le corps unis ensemble. Le dogme de la résurrection repose sur cette parfaite unité, qui suppose une responsabilité commune dans les deux éléments constitutifs de l'homme » (*Œuvres de Jean Donoso Cortès*, T. III, p. 411).

n'aient pas conformé leur marche aux conseils et aux idées de l'auteur de l'*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme?* Qui sait si ce que nous regardons aujourd'hui comme des exagérations, comme des thèses paradoxales de Donoso Cortès, ne sera pas regardé un jour comme des prévisions conformes au mouvement de l'histoire, comme l'expression authentique des véritables nécessités politiques, sociales et religieuses de notre époque?

Quoi qu'il en soit, le nom de Donoso Cortès restera toujours comme celui d'un type achevé de noblesse castillane, de bonne foi, de science profonde, et de piété chrétienne.

§ XCIV. — SUITE DU MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE CHRÉTIEN EN ESPAGNE.

Ces deux éminents publicistes dont nous venons de parler ne sont pas les seuls représentants de la Philosophie chrétienne dans notre pays et dans notre siècle. Les noms d'Orti y Lara et de Campoamor méritent de figurer parmi les noms de ses plus sérieux représentants; on pourrait même dire que leurs doctrines répondent en une certaine façon à la double direction de Balmès et de Donoso Cortès. Orti y Lara se rapproche davantage de Balmès que de Donoso, soit parce qu'il est un publiciste-philosophe, soit principalement parce qu'il développe et complète la Philosophie de

saint Thomas, qui constitue la base et l'élément le plus important de l'œuvre de Balmès, mais avec des réserves qui disparaissent chez Orti y Lara.

Chez Campoamor, au contraire, il est facile d'observer que, sans avoir rien de traditionaliste, sans être non plus partisan de la thèse théologique et ultramontaine, il y a quelque chose de la race du marquis de Valdegamas, non seulement par la forme du style qui révèle le poète, mais aussi par l'originalité de quelques idées et surtout par une certaine tendance aux thèses et aux formules absolues. Son livre de l'*Absolu* est une preuve de ce que nous venons de dire. Il est solide au fond, original dans la forme, chrétien dans ses aspirations et dans ses dernières conclusions ; on y rencontre, çà et là, des idées d'une exactitude douteuse, des affirmations trop absolues, des phrases qui, prises isolément, se prêtent à un sens assez peu orthodoxe. Ainsi, par exemple, Berkeley ne repousserait pas la formule suivante de Campoamor : « *L'Univers matériel est seulement l'idée même faite sensible* », sans compter qu'il y a là, comme tout le monde peut le voir, une certaine tournure de pensée hégélienne.

Dire que « l'univers n'est pas autre chose que l'incarnation physique des lois de l'intelligence divine », est une affirmation inexacte, dangereuse même au point de vue de l'orthodoxie chrétienne, car l'immutabilité des lois de l'intelligence divine est tout autre que celle qui convient aux lois de l'univers créé. Toutefois, il est encore plus

inexact, il est même absolument faux de dire que « l'être qui existe nécessairement crée nécessairement ». Cette affirmation suffirait à placer le livre de l'*Absolu* en dehors de la sphère catholique, si son sens n'était pas atténué et en partie rétracté par d'autres phrases de l'auteur plus en harmonie avec la doctrine catholique [1]. Comme il arrive d'ordinaire dans les constructions systématiques *a priori*, l'auteur de l'*Absolu* réalise son programme *aprioristique* aux dépens de la rigueur logique dans les inductions et dans les déductions à condition de donner au sens propre le sens métaphysique de la quantité, et de fixer d'une manière plus ou moins inexacte et arbitraire la définition réelle et nominale de l'*être* et de la *substance*.

Il n'en est pas ainsi de la doctrine d'Orti y Lara. Comme elle est une expression très authentique de la pensée même de saint Thomas, elle participe à l'exactitude, à la précision et à l'orthodoxie d'idées qui caractérisent le saint Docteur. Et comme la doctrine de celui-ci, à cause de sa prodigieuse fécondité, contient en germe la solution de la plupart des récents problèmes philosophiques, notre auteur sait discuter et résoudre ces

1. Entre autres textes, on peut citer le suivant : « Le monde pourrait-il ne pas exister, ou exister d'une autre manière ? Oui, parce que son existence est contingente, parce qu'elle dépend de la volonté de Dieu, et comme, si Dieu le veut, il n'y a pas impossibilité absolue à ce qu'il puisse l'anéantir, on infère de là que son existence n'est pas de *nécessité absolue*. *L'Absolu*, p. 124.

problèmes nouveaux en prenant pour base la Philosophie de saint Thomas. Orti y Lara n'est pas seulement un philosophe chrétien des plus remarquables, comme le prouvent sa *Psychologie*, sa *Logique* et son *Éthique,* ses *Fondements de la religion* et son excellente *Introduction à l'étude du droit;* mais il est aussi un polémiste habile et un critique distingué, comme le démontrent ses *Leçons sur le système de Philosophie panthéiste de Krause*, — *Le rationalisme et l'humilité*, — l'opuscule : *Krause et ses disciples convaincus de panthéisme*, et quelques autres de ce genre, parmi lesquels nous citerons : la *Sophistique démocratique*, qui a pour objet d'examiner et de critiquer les leçons de Castelar sur la civilisation pendant les cinq premiers siècles du christianisme, et quelques autres idées du tribun démocrate.

Dans ces dernières années, et sous le titre de : *La science et la révélation divine*, Orti a publié une réfutation écrasante du livre anglais de Draper. Dans cet ouvrage, et à l'aide de la profonde métaphysique de la Philosophie chrétienne, l'auteur assène des coups terribles au positivisme envahissant de notre époque. Il est à regretter que M. Orti ait abandonné les hauteurs sereines de la Philosophie et de la science pure pour entrer sur le terrain agité de la politique. Les articles et les brochures publiés à ce propos par M. Orti y Lara manquent de cette grave impartialité, de cette solidité de méthode, de cette exactitude d'idées qui distinguaient ses travaux antérieurs.

Son livre *Examen du matérialisme moderne*, livre bien fait, sauf quelques idées hégéliennes, et qui contient une excellente réfutation des théories positivistes et matérialistes, place M. Fabié parmi les représentants de la Philosophie chrétienne. Dans les *Dissertations juridiques sur le développement historique du droit*, M. Fabié expose avec exactitude, et défend avec solidité, les théories de nos théologiens et des philosophes scolastiques sur le droit.

Parmi les partisans les plus illustres de la Philosophie de saint Thomas, mérite de figurer, à côté d'Orti y Lara, D. Alexandre Pidal y Mon. Malgré sa jeunesse, l'auteur a efficacement contribué à consolider et à propager la Philosophie chrétienne thomiste, non seulement par son enthousiasme sincère pour l'Ange de l'École, mais aussi par la publication de quelques bons articles critico-philosophiques, et surtout par un beau livre sur *saint Thomas d'Aquin*, livre recommandable par la beauté parfois peut-être trop éclatante du style, par le résumé et la critique de la doctrine de saint Thomas qu'il contient, par son sens profondément chrétien, par son érudition vaste et du meilleur aloi. Il est à espérer que ce ne sera pas là le dernier livre par lequel l'auteur prendra part à la renaissance et à la diffusion des doctrines philosophiques de saint Thomas.

Une place distinguée parmi les restaurateurs de la Philosophie chrétienne appartient aussi à Mgr Monescillo, aujourd'hui Cardinal Arche-

vêque de Valence. Ce savant annotateur du Dictionnaire théologique de Bergier a traduit en espagnol, en l'enrichissant d'additions excellentes, l'*Histoire de la Philosophie* de Bouvier, et l'on peut dire que tous ses écrits sont inspirés par la doctrine de saint Thomas. Il nous suffit de citer les articles publiés dans l'*Espagne Catholique*, où, à la suite du Docteur Angélique, l'auteur explique avec une grande solidité et une grande abondance d'érudition, les rapports qui doivent exister entre l'Église et l'État, en même temps que les conditions internes et externes de la société chrétienne.

§ XCV. — AUTRES REPRÉSENTANTS DU MOUVEMENT PHILOSOPHIQUE CHRÉTIEN DANS L'ESPAGNE CONTEMPORAINE.

Le livre de Draper : *Conflits entre la Science et la Religion*, absolument dépourvu de toute valeur scientifique, et cependant très répandu dans notre pays, grâce au milieu ambiant, fourmé par des hommes animés de passions anti-chrétiennes et nourris de lectures superficielles, a donné l'occasion de voir le jour à plusieurs œuvres sérieuses inspirées par la Philosophie chrétienne. Le P. Thomas Camara, augustin, aujourd'hui Évêque de Salamanque, a été l'un des premiers qui, avec une logique nerveuse et une érudition choisie, ait mis en relief ce qu'a de faux et de contradictoire le livre de Draper. Les *Conférences* du

même Évêque, prêchées à San Ginès de Madrid, sont aussi un travail de Philosophie chrétienne.

La *Démonstration de l'harmomie entre la religion catholique et la science*, du prêtre catalan D. Antonio Comellas ; *Les prétendus conflits entre la religion et la science*, *ou l'ouvrage de Draper devant le tribunal du sens commun*, *de la raison et de l'histoire*, de M. Rubio y Ors, professeur distingué de l'Université de Barcelone; l'*Harmonie entre la science et la foi*, du P. Michel Mir, jésuite, comme la *Science et la révélation* de M. Orti y Lara dont nous avons déjà parlé, sont des ouvrages qui honorent leurs auteurs, et qui constituent une des meilleures manifestations de la Philosophie chrétienne en Espagne. On doit citer, comme représentant plus direct et plus complet de cette Philosophie, le P. Mendive, de la Compagnie de Jésus, auteur d'un *Cours complet de Philosophie* écrit en Espagnol.

A côté de ces écrivains, nommons le professeur de l'Université de Saragosse, D. Antoine H. Fajarnès, qui a écrit un ouvrage ayant pour titre : *Études critiques sur la Philosophie positiviste*. A en juger par le premier volume, le seul que nous ayons encore entre les mains, et qui traite de la *Psychologie cellulaire*, l'ouvrage de M. Fajarnès est destiné à remplir un grand vide dans notre pays. C'est une réfutation sérieuse, complète et véritablement scientifique du positivisme matérialiste, système qui, comme on sait, envahit aujourd'hui toutes les sphères de la vie. L'ex-

position et la réfutation des théories de Hæckel et de ses adeptes, en ce qui touche la psychologie cellulaire, ne laisse rien à désirer, et si les volumes suivants répondent, comme il y a tout lieu de le supposer, au premier, les *Études critiques sur la Philosophie positiviste* de Fajarnès mériteront une place d'élite dans l'histoire de la Philosophie chrétienne, chez nous, et il est à espérer que cet ouvrage sera lu d'un grand nombre.

Severo Catalina a aussi bien mérité de la Philosophie chrétienne, par la publication de la *Vérité du progrès*, ouvrage qui contient des réflexions très justes sur la nature du mouvement scientifique contemporain, et sur les conditions du véritable progrès philosophique.

Le jésuite Cuevas, l'augustin Alvarez et le professeur de Saragosse, Pou y Ordinas, ont aussi contribué à la restauration de la Philosophie chrétienne; les deux premiers par leurs livres élémentaires écrits en latin, et le dernier par ses *Prolégomènes à l'étude du droit*, livre bien fait et inspiré par les idées de saint Thomas.

Moreno Nieto, homme d'une grande érudition philosophique et d'une grande facilité de parole, a défendu en plusieurs occasions, avec science et éloquence, la cause du catholicisme et de la Philosophie chrétienne; mais il n'est pas rare de rencontrer dans ses polémiques et dans ses écrits des idées et des tendances qui se rapprochent bien plus du rationalisme que du catholicisme ;

il fait aussi de fréquentes excursions dans le camp doctrinaire. En outre, Moreno Nieto : tout appliqué à discuter les lignes générales d'un système, il manque souvent de précision dans l'expression et d'exactitude dans la pensée. Sa mort prématurée et inattendue a causé un vif regret à tous ceux qui avaient pu connaître et apprécier la noblesse et les beaux sentiments de son cœur.

On ne peut reprocher les mêmes défauts à M. Canovas del Castillo, dont les écrits et les discours se distinguent par la précision du langage et par l'exactitude des idées. Au milieu de ses graves préoccupations politiques, cet homme d'État distingué a grandement contribué à étendre et à consolider le mouvement philosophico-chrétien, grâce à ses études et à ses travaux historiques, et surtout à quelques-uns des discours qu'il a prononcés à l'Athénée, lesquels reflètent le talent profond, la science sérieuse et étendue de leur auteur, que ni les soucis politiques, ni les travaux littéraires de différents genres, parmi lesquels nous citerons le *Solitaire*, livre qui contient des réflexions historico-politiques d'une grande portée, n'empêchent d'être au courant du mouvement intellectuel philosophique.

Dans la première édition de cette histoire nous disions que Menendez y Pelayo avait grandement contribué au mouvement philosophico-chrétien chez nous, par son livre sur la *Science espagnole*, livre que nous considérions comme le prologue et le point de départ d'œuvres plus impor-

tantes destinées à exercer une influence décisive sur la littérature espagnole et sur la Philosophie catholique. Nos prévisions ont été pleinement justifiées, comme le prouve l'*Histoire des hétérodoxes espagnols*, livre qui appartient à la classe de ceux qui constituent le fonds permanent de l'histoire littéraire d'un peuple. Dans ce livre, comme dans l'étude critique sur Gomez Pereira, publiée dans la *Revue d'Espagne*, il est facile de se convaincre que la compétence de Menendez, en fait de Philosophie chrétienne, n'est pas inférieure à celle qui, de l'aveu de tous, lui a acquis, au point de vue historique, une si juste renommée. On découvre dans Menendez y Pelayo une certaine tendance, naturelle et patriotique sans doute, à préférer la Philosophie de Vivès de Pereira et d'autres espagnols à l'école scolastico-thomiste ; mais sauf quelques inexactitudes à cet égard, qu'a mis en relief le P. Fonseca, dominicain, il faut reconnaître que l'auteur des *Hétérodoxes espagnols* connaît à fond, et juge exactement les différents systèmes philosophiques qui apparaissent dans le champ de l'histoire, dans l'antiquité comme dans les temps modernes.

A en juger par les volumes déjà publiés, son *Histoire des idées esthétiques en Espagne* n'est pas indigne des *Hétérodoxes espagnols*, et mérite le même jugement. L'érudition est extraordinaire et choisie, le jugement sûr et critique, l'exposition des idées et des théories est exacte et complète. Néanmoins, comme dans les *Hété-*

rodoxes, comme dans toute œuvre humaine, il ne manque pas de points discutables.

§ XCVI. — SUITE.

D. Manuel Polo y Peyrolon, auteur de diverses nouvelles chrétiennes, de quelques livres élémentaires de Philosophie, est un adversaire intelligent du darwinisme, et il mérite de figurer parmi les représentants les plus distingués de la Philosophie chrétienne. On ne peut en dire autant de Mora, qui écrivit sur la logique et l'éthique d'après l'école d'Édimbourg, du catalan Martin de Eixala, auteur d'*Éléments de Philosophie*, où prédominent les principes et les théories de l'école écossaise, sans abandonner toutefois le terrain catholique, ni de ses disciples, parmi lesquels on distingue Llorens, professeur de métaphysique à l'Université de Barcelone.

Il ne serait pas juste de passer sous silence le nom d'Alonso Martinez, qui, dans ses discours lus à l'Académie des sciences morales et politiques, expose et critique avec justesse le système krausiste et les théories positivistes dans leurs relations avec la religion et la morale, et, dans ses *Études sur la Philosophie du droit*, ouvrage plus important et qui a un rapport plus étroit avec la Philosophie, montre qu'il connaît à fond les systèmes et les théories les plus remarquables des temps anciens et modernes sur les rapports

de la Philosophie et du droit, et où il réfute, par une solide argumentation, les théories anticatholiques en cette matière.

Quelques-uns de ces travaux ont été publiés dans la *Défense de la société*, dont le directeur, Périer, figure avec justice parmi les constants défenseurs du catholicisme et de la science chrétienne, sans parler du rôle qu'il joue comme directeur de cette revue où ont paru plusieurs articles philosophiques d'un vrai mérite. Citons en première ligne la réfutation du matérialisme de Büchner et l'examen du krausisme, dus à la plume de Caminero, et qui placent leur auteur parmi les représentants les plus remarquables de la Philosophie chrétienne, bien qu'il montre certaines tendances traditionalistes.

Nommons aussi Letamendi, écrivain d'une science solide et chrétienne, dont les travaux se font remarquer par des traits originaux, par des observations critico-philosophiques très fines, par des points de vue larges et élevés. Le *Pour et le Contre de la vie moderne*, et un récent discours sur la valeur des études anatomiques, suffiraient, à défaut d'autres preuves, pour qu'on soit convaincu de l'exactitude de notre jugement. Nous avons appris cependant que, dans ces dernières années, quelques-unes de ses idées n'étaient pas aussi catholiques qu'auparavant.

Barrantès, sans parler de ses productions historiques et littéraires, écrites au point de vue chrétien, a réfuté avec énergie et justesse les idées

krausistes et les formes littéraires dont elles se revêtent, dans son discours de réception à l'Académie espagnole. Dans la réponse à ce discours, et dans le prologue aux œuvres de Jovellanos, Nocedal montre la grande estime qu'il a pour la Philosophie catholique.

Martin Mateos et Salvador Mestres combattent également dans les rangs de la Philosophie chrétienne, mais leurs doctrines et leurs tendances sont moins thomistes et plus éclectiques que celles d'Orti y Lara et de Pidal. Le *Spiritualisme* du premier contient une conception où dominent le cartésianisme et l'école écossaise, modifiés sous les inspirations de Bordas-Dumoulin et de Huet. L'ouvrage principal du second, *Ontologie ou métaphysique pure, universelle et générale*, et *Cosmothéologie*, ou *Traité du monde en général et de sa cause*, comme ses *Lecons de psychologie*, *de logique et d'éthique*, laissent entrevoir l'influence de Galluppi et de Rosmini. A un autre point de vue, le mouvement philosophique chrétien a été aidé par l'*Essai critique sur les lectures de l'époque dans la partie philosophique et sociale*, de Roca y Cornet ; par les *Essais critiques sur la Philosophie*, la *littérature et l'instruction publique espagnoles*, de Laverde ; par les *Controverses critiques* contre les rationalistes, du P. Yanez del Castillo ; par le *Manuel de l'apologiste*, par les *Leçons sur le Syllabus*, et surtout par le livre remarquable : *Pluralité des mondes habités*, de Perujo, professeur à l'Université de Valence : ajou-

tons les *Analogies de la foi*, de Moreno Labrador.

A un point de vue encore plus indirect, on peut regarder comme des auxiliaires et des collaborateurs du mouvement philosophique chrétien de nos jours, Don Vincent La Fuente, qui a écrit l'*Histoire ecclésiastique d'Espagne*, et celle des *Sociétés secrètes*, sans parler de sa *Discipline ecclésiastique;* Garcia Rodrigo, auteur d'une bonne *Histoire véritable de l'Inquisition ;* Fernandez, qui publie une *Histoire Universelle*, écrite à la lumière de l'idée chrétienne, éloge que méritent aussi les excellents *Discours sur le Moyen-Age*, dus à la plume éloquente de Gonzalez Riano. A un autre point de vue politique, social et religieux, Seferino Suarez Bravo, et Gabino Tejado ont exercé une influence sérieuse sur le mouvement philosophique chrétien : le *Catholicisme libéral*, dû à la plume de ce dernier, est écrit sous les inspirations du plus pur catholicisme ; mais il se ressent un peu du manque de précision dans les idées. Villoslada, écrivain sérieux et d'une solide érudition, et Don François d'Assise d'Aguilar, auteur d'un bon *Abrégé d'histoire ecclésiastique* et de divers opuscules de polémique chrétienne, appartiennent aussi à cette classe de représentants du mouvement philosophique chrétien dans notre patrie. Ses écrits sur le droit canon et en défense du Saint-Siège, assignent une place distinguée à Carramolino, auteur d'*Éléments de droit canon;* il en est de même du prêtre Mateos Gago, célèbre polémiste catholique, et auteur de divers travaux

critiques, philosophiques et historiques d'un réel mérite. Dans cet ordre de connaissances, et principalement en ce qui touche la littérature arabico-espagnole, il faut encore citer Simonet.

Nous nommerons encore : *a*) D. Pedro J. Pidal, à cause du jugement généralement chrétien qui domine dans son *Histoire des mouvements de l'Aragon*, jugement assez peu commun parmi les écrivains politiques de notre temps; *b*) le P. François Rivas dont l'*Histoire ecclésiastique*, très bien écrite, sert aujourd'hui de manuel dans plusieurs séminaires; *c*) D. Edouard Hinojosa, à cause de son livre sur l'*Histoire du droit romain*; *d*) D. François Silvela, qui, en publiant la correspondance entre la Vénérable d'Agreda et Philippe IV, a émis de justes et sages réflexions sur le règne de ce prince.

La *Cité de Dieu* et ensuite la *Science chrétienne*, revues dirigées par Orti y Lara ; l'*Illustration catholique*, dirigée au commencement pàr Caminero ; la *Croix* dirigée pàr Carbonero y Sol ; la *Civilisation*, par D. Joseph Carulla, coopèrent d'une manière plus ou moins large au mouvement qui nous occupe, mouvement soutenu aussi par le fécond et érudit D. Miguel Sanchez, auteur de différents ouvrages, entre autres d'un *Cursus theologiæ dogmaticæ*, de brochures de polémique politico-religieuses, et de quelques écrits sur le spiritisme, la *Vie de Jésus* par Renan, et autres questions actuelles.

Parmi les directeurs de Revues scientifiques

chrétiennes, nous devons mentionner D. José Salmeron, directeur de la *Lecture catholique*, où paraissent souvent d'excellents articles scientifiques, soit originaux, soit empruntés à des publications étrangères. Il est à désirer que ce prêtre, aussi éclairé que zélé et modeste; puisse terminer les deux ouvrages que, sous le titre de *Dieu au-dessus de tout ou la Raison éternelle au-dessus du rationalisme moderne*, et l'*Exégèse des Livres Saints*, il a commencé de publier aux applaudissements de tous les savants.

Le prêtre catalan Almela à cause de sa *Cosmogonie et géologie*, et Creus y Corominas, à cause de ses conférences sur l'*Archéologie et la Bible*, méritent une mention spéciale. La bonne *Histoire naturelle* du P. Martinez Vigil, dominicain, aujourd'hui Évêque d'Oviedo, et le livre du catalan Donadiu, *Ampliation de la Psychologie et notions d'ontologie, de cosmologie et de théodicée*, sont des ouvrages qui démontrent pratiquement que les sciences physiques et naturelles peuvent se mouvoir librement dans le champ de la Philosophie chrétienne.

En terminant l'exposition du mouvement philosophique chrétien dans les temps modernes, nous devons de nouveau faire remarquer que celui qui y a contribué le plus puissamment, c'est le savant et saint Pontife qui gouverne aujourd'hui l'Église. A partir du moment où Léon XIII a lancé au milieu de l'Europe son admirable Encyclique *Æterni Patris*, monument im-

périssable de sa profonde sagesse et de sa haute prévoyance, la Philosophie chrétienne, particulièrement celle du Docteur Angélique, a acquis une force extraordinaire de propagande ; elle vit dans les centres d'enseignement, elle fleurit dans les associations religieuses, elle se révèle de toutes parts, inspirant, vivifiant, christianisant les productions scientifiques et littéraires du monde catholique. A ce point de vue, on peut bien affirmer que Léon XIII a exercé sur le mouvement et le développement de la Philosophie chrétienne de nos jours, une influence plus profonde qu'aucun écrivain contemporain. L'auteur auguste de l'Encyclique *Æterni Patris* a aussi donné un appui et un encouragement considérable à cette Philosophie, lorsqu'il a déclaré saint Thomas Patron des Écoles catholiques [1].

1. Nous ajouterons quelques mots pour signaler comme ayant mérité, plus que tous, de la Philosophie chrétienne, l'illustre auteur de cette *Histoire*, qui s'est oublié lui-même. Ce que nous en avons dit dans l'*Avant-Propos* suffit à montrer la place considérable que le cardinal Gonzalez occupe dans ce magnifique mouvement de renaissance philosophique.

On l'a justement remarqué : les questions de droit attirent spécialement l'attention des Espagnols. Citons à ce point de vue les excellents *Elementos de derecho natural*, de M. Raphael Rodriguez y Cepeda, professeur à l'Université de Valence. L'auteur étudie avec un soin particulier les questions sociales, et il le fait avec une science, une compétence et une mesure qu'on ne saurait trop louer. Cet excellent ouvrage vient d'être traduit en français (1 vol. in-8, Paris). Nous en recommandons vivement la lecture. Nous regrettons seulement que le traducteur, M. l'abbé Onclair, ait cru qu'il lui était permis d'ajouter ici et là des notes qui sont en plein désaccord avec la pensée de l'auteur (G. P.).

CONCLUSION

Nous avons déjà dit dans le Prologue de cet ouvrage qu'il est difficile de ne pas être saisi par une impression sceptique, en terminant la lecture de l'histoire de la Philosophie ; nous ajouterons que cette impression devient encore plus vive lorsqu'on écrit l'histoire de la Philosophie dans le dernier tiers du XIXe siècle. Il s'agit ici d'un moment historique où le spectateur, placé, pour ainsi dire, au centre d'un cercle d'idées qui représentent des directions et des courants aussi nombreux que variés et opposés, peut malaisément se rendre compte à lui-même de sa situation, et plus malaisément encore juger et prédire l'influence respective, les résultats, soit prochains, soit ultérieurs, le triomphe définitif de ces tendances et de ces courants dans l'avenir.

Quelle sera la situation de l'Europe, ou, pour mieux dire, des nations civilisées de l'Europe et de l'Amérique dans une période plus ou moins éloignée ? Périront-elles dans un déluge de sang, sous les ruines de la barbarie et d'une dissolution universelle, quand, dans toutes les couches sociales, auront pénétré, avec leurs applications, les doctrines du matérialisme contemporain? Il en sera ainsi si nous nous en tenons à la logique des choses, et si ce matérialisme s'empare de l'homme et de la société. Le sang, la

ruine, la barbarie et l'universelle dissolution sont en effet la conséquence naturelle et logique d'un système de doctrines, qui font de la force et du nombre la source et la sanction de la loi et du droit; pour lesquelles l'histoire est une branche de la physique; qui regardent la justice et les vertus morales comme des transformations de l'instinct animal et l'objet de certaines nécessités organiques ; qui réduisent la société à n'être qu'une compagnie d'assurance mutuelle ; qui chassent de la morale toute idée religieuse et jusqu'à l'idée de Dieu ; qui font de la loi du progrès une loi d'évolution universelle et fataliste ; qui tiennent l'âme, Dieu, la vie future, pour des mots vides de sens; qui abaissent la destinée finale de l'homme, de la famille et de la société au point de ne la considérer que comme la plus grande somme possible de jouissances sur la terre.

Devons-nous, au contraire, espérer que l'invasion matérialiste, malgré son orgueil actuel et son pouvoir toujours croissant, sera enfin vaincu par quelque réaction spiritualiste ? Et à supposer que cet heureux évènement ne se produise point tout d'abord, arrivera-t-il qu'après les ruines accumulées par le matérialisme au jour de son triomphe complet et pratique sur les nations civilisées, les hommes et les peuples sortiront enfin de cette nouvelle captivité de Babylone, pour revenir à la patrie chrétienne qu'ils avaient si malheureusement abandonnée ?

Ce sont là des problèmes formidables, insolubles pour l'homme ; c'est le secret de Dieu et de l'histoire. Mais ces problèmes qui attristent l'âme de tout homme qui pense et qui se meut dans la sphère de la seule science humaine, n'écrasent point l'homme qui les contemple et qui les discute au point de vue chrétien.

Sans parler de la promesse auguste du Verbe de Dieu, touchant l'indéfectibilité de son Église, il est permis au chrétien d'avoir en face du présent des espérances fondées pour l'avenir. Ce grand mouvement de concentration et de purification qui s'accomplit dans le sein de l'Église catholique ; cette énergie surhumaine qui la fait résister à toutes les formes du mal ; cette vitalité féconde, cette force sans pareille qu'on découvre en elle, encore qu'elle soit opprimée par les princes et par les gouvernements, persécutée et haïe par les puissants de la politique, attaquée et calomniée par les sages du siècle, ouvrent le cœur chrétien à l'espérance, et rappellent à notre mémoire la parole consolatrice du Fils de Dieu, lorsqu'il disait à ses disciples : *Confidite, ego vici mundum.*

Si nous descendons maintenant sur le terrain purement rationnel, si nous nous plaçons au centre du mouvement philosophique contemporain, nous voyons que la situation de la Philosophie est extrêmement complexe et difficile, difficile aussi et problématique dans l'avenir à cause de la rencontre violente des principes, des doctrines et des méthodes qui s'agitent dans son fond.

D'un côté, l'invasion croissante et menaçante des écoles et des méthodes positivistes paraît à la veille de triompher définitivement de la métaphysique et de ses méthodes, entraînant dans une même ruine la morale, le droit et la science politico-sociale. D'un autre côté, et sur un autre terrain, nous nous trouvons en présence d'une lutte sourde, mais violente et implacable, de cette guerre, toujours ancienne et toujours nouvelle, entre le monisme idéal et absorbant du panthéisme, le monisme cosmique du positivisme matérialiste, et le théisme personnel et transcendant du spiritualisme chrétien.

En dépit des cris de triomphe poussés par les écoles positivistes dans leur lutte acharnée contre la métaphysique, nous avons la conviction que celle-ci ne périra pas : une science qui est, en quelque sorte, une manifestation nécessaire, comme un attribut inséparable de la raison humaine dans ses relations fondamentales avec Dieu et avec l'univers, une science qui fut la gloire de Platon et d'Aristote, de saint Augustin et de saint Thomas, de Leibnitz, de Kant et de Hegel, ne peut périr.

Le positivisme qui se flatte de vaincre la métaphysique, devra renoncer à son entreprise au moins en ce qu'elle a d'absolu et d'exclusif; il est possible, en effet, qu'il communique à la métaphysique future un côté expérimental, qui sera comme le témoignage permanent de son passage dans la *Philosophie première*, et la marque de la lutte

actuelle entre le principe positif et le principe métaphysique.

Quant à la lutte qui se livre dans une sphère supérieure, sur l'origine et le principe de l'être, ou, pour mieux dire, sur le principe de l'être et de la connaissance, nous pouvons d'abord écarter le monisme panthéiste, qui se trouve aujourd'hui dans une évidente décadence. Le fort de la bataille est aujourd'hui entre le monisme du matérialisme et le théisme personnel du Christianisme, nous disons du Christianisme, parce que seul il affirme et défend avec une précision philosophique et sans défaillance le théisme personnel et transcendant, tandis que le théisme rationaliste, tôt ou tard, se perd dans le panthéisme.

Il est difficile de dire à l'heure présente à qui appartiendra la victoire définitive, au théisme chrétien ou au monisme matérialiste. En faveur de celui-ci militent les tendances qui dominent actuellement dans toutes les sphères de la société; mais, pour le premier, combat sa vérité même, qui est la raison principale des attaques furieuses qui s'élèvent contre lui, à cause de la haine profonde et mystérieuse contre la vérité, qui s'agite au fond du cœur humain. Il a surtout pour lui sa relation intime et nécessaire avec la religion de Jésus-Christ, de laquelle il reçoit une sève féconde, une force insurmontable et une vitalité puissante. La victoire du théisme chrétien dans l'ordre philosophique se trouve ainsi intimement liée avec la victoire de l'Église catholique dans

l'ordre religieux et social. Si un jour, à la suite du mouvement providentiel de l'histoire, se réalise pour les nations civilisées la grande restauration chrétienne, dont nous parlions tout à l'heure, ce grand mouvement sera préparé et suivi, développé et affirmé par la restauration du théisme catholique. Quand luira ce jour heureux et désiré, les hommes et les peuples reconnaîtront que le royaume social de Dieu et de son Verbe apporte avec lui le règne de la fraternité véritable, de la justice, du droit et de la charité. Et la croix de Jésus-Christ sera alors l'arbre de la science et l'arbre de vie, l'humanité corrigée et régénérée ne poussera plus de blasphèmes, mais se répandra en paroles de bénédiction et d'action de grâces, et sur le cœur de l'homme, et sur l'arbre de la croix, et sur la chaire du savant, et au-dessus de l'assemblée du peuple, et sur le trône du monarque, resplendira cette devise qui chantera la victoire du Fils de Dieu : *Christus vincit*, *Christus regnat*, *Christus imperat*.

FIN DU QUATRIÈME ET DERNIER VOLUME.

TABLE DU TOME QUATRIÈME

LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES 4 VOLUMES

N.-B. — Les noms des philosophes et autres personnages sont imprimés en caractères **gras**. Les noms d'ouvrages, de systèmes, etc., sont imprimés en caractères *italiques*. — Les chiffres romains grandes capitales indiquent le tome; les chiffres arabes, la page; les chiffres romains petites capitales, la page de l'introduction.

A

B

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

Q

R

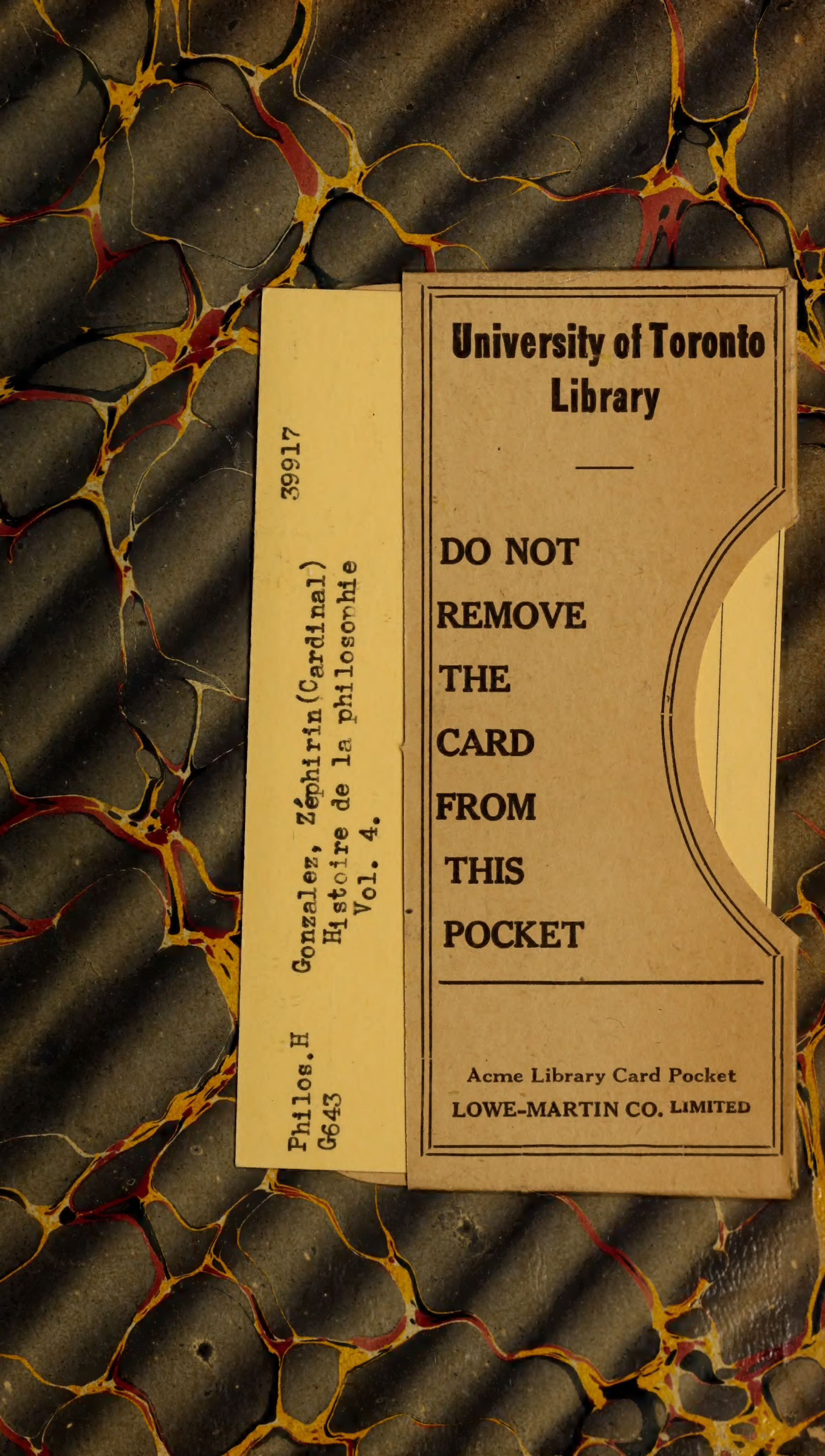
S

U

V

Imprimerie de l'Ouest. — A. Nézan, Mayenne.




Philos.H
G643
Gonzalez, Zéphirin (Cardinal)
Histoire de la philosophie
Vol. 4.
39917
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

